

في معنى «المقايسة»... أو نار الكلام

العارل خضر / جامعي، تونس

«فقال له البخاري، وكان من تلامذته: ما اشكرنا على هذه الصلّات السيّئة، وما أحمدا لله على ما يهب لنا منك من هذه الفوائد الدائمة؟! فقال: هذا بكم اقتبست، وبحجركم قدمت، وإلى ضوء ناركم عشوت (...) ولا عجب من هذا، فالنفوس تتقادح، والعقول تتلاقح، والألسنة تتفانح (...)»

أبو حيان التّوحيدي، المقايسات، المقايسة، 19، ص 102

المستشرق ماكس مايرهوف Max Meyerhof من أبرز ممثلي هذا الموقف لما جرّد هذا الكتاب من كل قيمة فلسفيّة فيه حكمه الثّاني: «وكما لاحظنا من قبل ليس لهذه المحاورات التي كتب المؤلّف بعضها من عنده، قيمة كبيرة، فهي موضوعة في قالب أدبيّ، والملح تسودها إلى جانب التّلاعب بالألفاظ. ولكن المهمّ هو الوسط الذي يدخلنا أبو حيان فيه...» (2).

ونجد بين هؤلاء وأولئك شقا ثالثا جمع بين الموقفين، فكان الكتاب عندهم فلسفيّ المعاني أدبيّ الألفاظ. من هؤلاء محقّق كتاب «المقايسات» حسن السّندوي، وهو من أوائلّ المعتنين بهذا الكتاب تحقيقا ونشرا في المجال العربي. وقد علّل الارتباط بين الفلسفة والبالغة في المقايسات بقوله: «ومن أخصّ مزايها أنّه يمزج الأدب بالحكمة، والتّصوّف بالفلسفة، ويولد من ذلك المزيج مذهبا خاصا لم يسبق إليه...» (3).

«المقايسات» كتاب مشكل «اختلف الباحثون في تصنيفه وتحديد شجرة أنسابه. فقد اتفق هؤلاء «المقايسات» المعاصرون إلى طوائف ثلاث يجب اختلاف درجات فهمهم للأثر وتأويلهم له.

أما الطّائفة الأولى فعدّت «المقايسات» كتابا فلسفيّا من كتب الفلسفة، بتكرار انتسابه إلى مجال الأدب. ومن أبرز ممثلي هذه الطّائفة زكرياء إبراهيم الذي عبّر عن هذا الموقف بقوله: «ونحن لا نوافق البعض على ما ذهب إليه من غموض «المقايسات» واضطرابها، وكثرة التّلاعب اللفظي فيها، بل نحن نرى على عكس من ذلك أنّ التّوحيدي كان مهتمّا في هذا الكتاب بتحديد معاني الألفاظ، والتّمييز بين المترادفات، والكشف عن صلة الفكر باللفّة، والمنطق بالتّحو...» (1).

أما الطّائفة الثّانية فقد مالت إلى اعتبار «المقايسات» كتابا أدبيّا بإنكار انتمائه إلى مجال الفلسفة. ويعتبر

الحموي الشهيرة لما وصف أبا حيان وصفا مزدوج الاختصاص، فجعله «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة» (6). فنُظر إلى «المقاييس» من منظور أجناسي: أي من جنس أدبي أم من نوع فلسفي أم مزيج منهما؟ وهذه الطريقة في النظر، التصنيفية في جوهرها، مفيدة في فهم الأثر وتأويله وقراءته إذا أُجريت على نحو منهجي سليم. ذلك أن القراءة الأجناسية لأثر من الآثار تقتضي من الباحث أن يضيء تلك السمات التي يتكوّن منها الجنس الأدبي، ثم يبحث عن تجليات تلك السمات في الأثر، أو طرائق انتظامها في النص. ويبدو أن المدخل الذي اعتمده دارسو «المقاييس» في تحليله جنسيا ونوعيا هو مدخل الشكل والمضمون. من ذلك أن إجماع الدارسين، على اختلاف مواقفهم، يكاد يتعقد على رأي واحد، هو أن المقاييس نصٌ مُزيك قلق لأن مضمونه الفلسفي قد صيغ في شكل أدبي لا يناسبه. فالجارية الأدبية قد أفقدت «المقاييس» قيمتها الفلسفية لما استولت بلفظها الفصيح ونظمها البديع على القول الفلسفي، فجردته من صرامته وتسلسله المنطقي وتماسك براهيمه (7). فاضطربت المقاييس من جراء ذلك نضاً أدبياً بمضمون فلسفي، أو نضاً فلسفياً بشكل أدبي. وهذا كله لا يبعثنا بحيرة على عبارة ياقوت «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة»، فعلى منوالها نسجت المواقف المختلفة.

وقد فهمت هذه العبارة الشهيرة، في رأينا، على غير وجهها. ذلك أن تحديد جنس «المقاييس» الأدبي وتحديد منزلته في مراتب القول الفلسفي يقتضي منا قبل كل شيء فحص لفظ «المقاييس» ذاته واستكشاف دلالاته المعجمية والسباقية. فهو، في ما نفترض، لفظ له صلة وثيقة بالتواصل الأدبي وبوظيفة النقل وتحديدًا. فـ«المقاييس» طريقة في نقل القول الفلسفي تجري بأخذه وحمله وروايته على نحو يخضع بالضرورة لسنن التأليف الأدبي. ويمكن في هذا المقام أن نطرح السؤال التالي: إذا كانت «المقاييس» تنقل القول الفلسفي نقلًا أدبيًا أفلا تؤثر طرائق النقل في المضامين (الفلسفية) المنقولة؟ يحتاج الجواب إلى فحص لفظ «المقاييس» ذاته.

أما إحسان عباس فقد سار في خطّ المدافعين، حيث يقول: «الأول مرة في تاريخ الأدب العربي تشهد فنّانا أصيلاً، لا يعجز عنه عن الاضطلاع بأدقّ الحقائق الفلسفية وغير الفلسفية... ولكن الفلسفة بين يدي أبي حيان لم تعد فكرة منطقيّة دقيقاً، بل أصبحت مرونة التعبير الأدبي تزحزحها بعض الشيء عن الدقّة، وفقدت الفلسفة ركازها العتيق حيث تحوّلت أدباً، ومرة أخرى ابتعد أبو حيان عن الحقيقة الموضوعية بينما كان يقترب منها جاهداً» (4).

أما محقّق كتاب «المقاييس» الآخر، وهو محمد توفيق حسين، فقد أعرب عن هذا الموقف على نحو صريح بهذه العبارة: «ولمّا عبّر أبو حيان عن قضايا الفلسفة بأسلوب بليغ، وصاغ مسائلها صياغة أدبية مشرقة، تسرّبت إلى جمهور المثقّفين والأدباء، وقربت من متناول أهتمامهم، ولعلّ هذا هو أخطر آثار المقاييس. لقد كانت دراسة الفلسفة منحصرة بعدد قليل من الأفراد في كلّ جيل، ولما ألف أبو حيان المقاييس صار الناس، ولعلّ ذلك لأوّل مرّة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، يقرؤون الفلسفة وكأنّها باب من أبواب الأدب، وفنّ من فنونه». ثم يبرز هذه الصياغة الأدبية في الكتاب بطبيعة الفلسفة الأفلاطونية المحدثة. ففي عنده فلسفة قد طغت كثيراً على فلاسفة «المقاييس»، لما بيّن أنّ القضايا التي عرضها أبو حيان في كتابه إنّما هي مواضيع ميتافيزيقية صورية في معظمها، تغري بالاحتفال بالألفاظ، والتلاعب بالمعاني، والهيّام بالأوصاف الخيالية الشعرية. والفلاسفة الأفلاطونية المحدثة التي ينتمي إليها فلاسفة المقاييس، إنّما تقوم أساساً على اللغة الشعرية، والألفاظ العاطفية المحاطة بظلال الغموض، والتي تستهدف إيصال القارئ إلى درجة النشوة الزوجية والوجد الصوفي، أكثر ممّا تقوم على إقناع العقل بالحجّة المنطقية والبرهان الواضح الرصين» (5).

إنّ اختلاف هذه المواقف وتباينها في تحليل نوع «المقاييس»، إنّما مصدره، في زعمنا، عبارة ياقوت

يعني لفظ «المقابلة» عموماً الأخذ. وقد اقترن موضوع الأخذ بالتأثر والعلم اقتراناً عجيباً. فقد جاء في اللسان في مادة (ق.ب.س) ما يلي:

«(قَبَسَ) القَبَسَ النَّارَ والقَبَسَ الشُّعْلَةَ من النَّارِ وفي التهذيب القَبَسَ شُعْلَةً من نَارٍ تَقْبَسُهَا من مُعْظَمِ اقْتِبَاسِهَا الأخذُ منها (...) والقَابِسُ طَالِبُ النَّارِ وهو فاعِلٌ من قَبَسَ والجمع اقْبَاسٌ لا يَكْثُرُ على غير ذلك وكذلك القَبَاسُ ويقال قَبَسْتُ منه نَاراً اقْبَسَ قَبْساً فأَقْبَسَنِي أي أعطاني منه قَبْساً وكذلك اقْبَسْتُ منه نَاراً واقْبَسْتُ منه علماً أيضاً أي استفدتُه قال الكسائي واقْبَسْتُ منه علماً وناراً سواء قال وقَبَسْتُ أيضاً فيها وفي الحديث من اقْبَسَ علماً من النجوم اقْبَسَ شُعْلاً من الشَّخَرِ وفي حديث العزْباض أتيناك زاترين ومُقْبَسِينَ أي طالبي العلم وقد قَبَسَ النَّارَ يَقْبِسُهَا قَبْساً واقْبَسَهَا وقَبَسَ النَّارَ يَقْبِسُهَا بها واقْبَسَ وقَبَسْتُكَ واقْبَسْتُكَ وقال بعضهم قَبَسْتُكَ ناراً وعلماً بغير ألف وقيل اقْبَسْتُهِ علماً وقَبَسْتُهِ ناراً أو خيراً إذا جتته به فإن كان طَلَبَهَا له قال اقْبَسْتُهِ بالألف وقال الكسائي اقْبَسْتُهِ ناراً أو علماً سواء قال وقد يجوز طَرُحَ الألف منهما ابن الأعرابي قَبَسَنِي ناراً ومالاً واقْبَسَنِي علماً وقد يقال بغير الألف وفي حديث عُقْبَةَ بنِ عامِرٍ فإذا راح اقْبَسْنَاهُ ما سمعنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم أي أعلمناه إياه والقَوَائِسُ الذين يَقْبِسُونَ الناسَ الخيرَ يعني يعلِّمونَ وأنانا فلان يَقْبِسُ العلمَ فأَقْبَسَاهُ أي علمناه واقْبَسْنَا فلاناً فأبى أن يَقْبِسَنَا أي يُعْطِيَنَا ناراً وقد اقْبَسَنِي إذا قال أعطني ناراً وقَبَسْتُ العلمَ واقْبَسْتُه فلاناً والمِقْبَسُ والمُقْبَاسُ ما قُبِسَتْ به النَّارُ (...)». فما هي دلالة هذا الاقتران؟

يذكر باشلار Bachelard في كتابه «التحليل النفسي للنار» أنَّ النارَ كانت اجتماعي أكثر منه عنصراً طبعياً. وقد بين أنَّ التَّهَيَّبَ من النارِ إنما هو تهَيَّبٌ مكتسبٌ بالتعليم لا على نحو طبيعي. وهو تهَيَّبٌ مقترنٌ بالمحرِّمات والمحظورات الاجتماعية. فالنارُ هي بصفة عامة موضوع منع عام. وكلُّ من يتَّهَكَ هذا المتنوع الاجتماعي يتخلص من عقدة بروميثوس

Le complexe de Prométhée، سارق النار. ويقترح باشلار أن نصنّف تحت اسم عقدة بروميثوس كلَّ الميول التي تدفعنا إلى أن نعرف ما عرفه أبائونا، وأكثر ممَّا عرفوه، ونعلم ما علمه معلّمونا، وأكثر ممَّا علموه. فعقدة بروميثوس هي عقدة أوديب في الحياة الفكرية (8). فالنار من هذا المنظور الباشلاري مقترنة بهذا الدافع المعرفي الذي يحمل البعض على انتهاك كلِّ المحظورات الاجتماعية التي يمثلها الأب الرّمزي حارس القانون، إذ بذلك الانتهاك تحصل المعرفة وتكون. فلا معرفة إلا بسرقة النار أو اقتباسها. فالعلم يؤخذ مثلما تقتبس النار، والمعرفة تطلب مثلما تطلب النار أيضاً.

بيد أنَّ أخذ العلم مقابلة هو جوهر الأدب، هذا إذا استحضرنا تعريف ابن خلدون الذي حدّد فيه الأدب بقوله: «(...) ثم إنهم إذا أرادوا حدّد هذا الفن قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كلّ علم بطرف (...)» (9). فالمقابلة بهذا المعنى شكل من أشكال «الأخذ من كلّ علم بطرف...». ولكن إذا سلمنا بأنَّ اقتباس العلم هو طريقة في أخذ العلم لا في إنتاجه أضحت كلّ مقبّس أدبياً لأنّه يأخذ العلم ولا ينتجه. ويقضي ذلك أن يكون شخص الأدب مختلفاً عن شخصيّة العالم أو الحكيم الفيلسوف. والوعي بهذا الاختلاف ماثل بوضوح في السّنة الثقافية العربيّة القديمة. فإذا كان العالم في التصوّر القديم هو المتبحر في فنٍّ واحد تبحراً يبلغ حدود الاختصاص كما تقول اليوم، فإنَّ الأدب هو الأخذ من كلّ علم بطرف. فهو ليس شخصاً متخصصاً في فنٍّ واحد كالعالم، وإنما شخص متفنّن قد نوع من معارفه ليضمن لبضاعته الزّواج في سوق السلطان أو أسواق الخاصّة. ونجد في كتب الأدب بعض الأقوال ترسخ هذه القسمة. فقد أورد ابن قتيبة في كتاب «عيون الأخبار» هذا الخبر: «كان يقال: إذا أردت أن تكون عالماً فاقصد لفنٍّ من العلم، وإذا أردت أن تكون أدبياً فخذ من كلّ شيء أحسنه» (10). أمّا الأبي فقد ذكر في مقدّمة كتاب «نثر

الترّة: أنّ: «من أراد أن يكون أديبا فليترسّع» (11). ومن أراد أن يكون أديبا فليترسّع» (11).

ولا يعني هذا التقابل أنّ الحدود بين العلم والأدب هي من الصرامة ما يجعل انقلاب العالم إلى أديب مممتعا، أو تحوّل الأديب إلى عالم أمرا مستحيلا. فالخليل بن أحمد الفراهيدي كان نحويا لغويا، قد اخترع علم العروض «فصار أثره لاختراع هذا العلم كأثر الفيلسوف أرسطاطاليس في شرح علم حدود المنطق»، ولم يمنعه علمه من أن يكون «سيد الأدباء في علمه وزهده» (12).

ورغم هذه التفرقة ظلّ العالم واحدا من اثنين: فهو «الذي ينتج المعنى من النصّ المقدّس، كالفقيه والمحدّث والمفسّر والأصوليّ والمتكلم والمتصوّف، أي الذي ينتج المعارف الضّروية التي تكفل للنّاس المعاش والمعاد، أو هو ذاك الذي يفكر في العالم ويفكّك شفرة الكون، ويستقرئ كتاب الطّبيعة ليكتشف الحكمة المحشّوة في الكائنات وجمال النّظام الذي يشدّ الموجودات بعضها إلى بعض. وبهذا تصوّر أضحى الأديب خارج دائرة الإنتاج مادام لا ينتج المعنى ولا يشارك في إنتاج المعرفة. ويمكن أن يفتر إقصاء الأديب من دائرة الإنتاج التّأويلي لمواقع الأدب ذاته من شجرة المعرفة. فإذا كانت العلوم العربيّة من لغة وصرف واشتقاق ونحو وبلاغة وإنشاء وعروض وقافية وخط تسمّى بعلم الأدب (13) فإنّ هذه العلوم تعتبر عند ابن خلدون علوما آليّة لأنّها آلة ووسيلة لغيرها من العلوم (14). يضاف إلى ذلك غموض هذا العلم. فقد عرّف ابن خلدون علم الأدب تعريفا سلبيا بقوله: «هذا العلم لا موضوع له، ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها، وإنّما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته، وهي الإجابة في فني المنظوم والمتنوّع، على أساليب العرب ومناحيهم فيجمعون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل به الكلمة من شعر عالي الطّيقة وسجع متساو في الإجابة ومسائل من اللّغة والتّحوي ميثوبة أثناء ذلك متفرّقة، يستقرئ منها النّاظر في الغالب معظم قوافين العربيّة، مع ذكر بعض من أيّام العرب يفهم به ما يقع في أشعارهم منها، وكذلك

ذكر المهمّ من الأنساب الشّهيرة والأخبار العامّة» (15). ويضيف بعد ذلك تعريفا آخر إيجابيا يقول: «ثمّ إنهم إذا أرادوا حدّ هذا الفنّ قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كلّ علم بطرف» (16). وبدل لفظا «الحفظ» و«الأخذ» على أنّ موضوع علم الأدب ليس الحقيقة، وإنّما الطّريقة التي تؤخذ بها الحقيقة. وسواء أكان الأخذ بالحفظ أم بالتعليم أم بالاختيار، أم بالتصنيف والتّأليف وغير ذلك من طرق الأخذ والتّحصيل فإنّ ذلك كلّه يقوّي الاعتقاد في أنّ الأدب قد ألحق بالعلوم قسرا مادام لا ينتج معنى ولا ينشئ معرفة، ولكنّه رغم ذلك يرتبط بالعلوم ارتباطا وثيقا لأنّه شرط وجودها مادام تمثّل المعرفة وصياغة المعنى وقوله في حاجة إلى علوم اللّسان العربيّ التي اصطلاح على تسميتها تسمية جامعة يعلم الأدب. «أضف إلى ذلك أنّه إن كان العلم هو ما يكون قابلا للتّعليم والنّقل أمّا يكون الأدب الوجه الآخر للعلم، أي المعرفة وهي تنقل لا وهي تنتج؟ وحيتلّ ألا يكون الأدب هو قفا العالم واسمه الآخر عندما يتولّى تدريس ما ينتج من معارفه ونقل ما يستتله من حكمة» (17).

ونفهم من تعريف ابن خلدون أنّه لم يحدّد الأدب على نحو مفهومه يضيّط فيه العناصر الجامعة المانعة الدّاخلية في حدّه، وإنّما عرّفه على نحو ما صدّق أيّ بتجسّماته، أو مراجعه الملموسة. وهي مراجع تحيل جميعا على أجناس من القول وأنماط من الخطاب تمثّل فيها لسان العرب، فهي ثمرة فصاحتهم وبلاغتهم. فالأدب هو شعر وسجع ومسائل من اللّغة والتّحوي وأيام العرب والأنساب الشّهيرة والأخبار العامّة. فالأدب عموما هو ثمرة اللّسان العربيّ. وللحصول على هذه الثّمرة التي بها يسمي المرء قادرا على أن يتكلّم بالعربيّة وجب «حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كلّ علم بطرف...». فالأدب بحكم هذا التعريف طرق مختلفة في اكتساب وسائل الإيلاخ وتبليغ مضامين مختلفة ونقلها بالتّعليم والتّدريس والتّأديب حتّى يصبح المتأدّب فصحا بليغا يتكلّم «على أساليب العرب ومناحيهم». وعلى هذا التّحوي، نقف على طريقة ابن خلدون في حدّ

الأدب. وهي طريقة يمكن أن نقرأ من منظور وسائطي إذا تأملنا في العناصر الداخلة في محدّدات علم الأدب. وهي ثلاثة عناصر متكاملة تكوّن مجتمعة ماهية الأدب. فقد عرّف ابن خلدون علم الأدب:

1 - بوصفه ثمرة اللسان العربيّ المتجسّمة في المعارف العربيّة المختلفة،

2 - وبصفته تقنيات متنوّعة في اكتساب معارف اللسان العربيّ ونقلها.

3 - وباعتباره المؤسسة التي تتحكّم في سنن الكلام والأقاييل التي تكون «على أساليب العرب ومناحيهم»، أو على «مجاري كلام العرب الفصحاء» على حدّ عبارة الجاحظ (18).

وفي الجملة، من امتلك هذه الأساليب والمجاري والمناحي فقد تملّك سرّ صناعة القول الأدبيّ. وننون إبداعه. ومن تملّك سرّ الصناعة الأدبية في أيّ فنّ من فنونه شعرا كان أو نثرا أضحي كلامه مسموعا، واحتفظت به الذاكرة الأدبية في خزائنها ويطول موسرعاتها ومختاراتها.

إن أجرينا هذا التعريف الشائع للأدب على معنى المقايسة كما ورد في كتاب «المقابسات»، لوجدنا أنّ المقايسة شكل من أشكال الأخذ في الأدب، هذا إن سلّمنا بأنّ لفظ الأخذ عمل من الأعمال للمعقّدة متكوّن من العناصر التالية:

1 - الأخذ (المؤلف)، و2 - المأخوذ (النص المختار)، و3 - المأخوذ منه (المصدر)، و4 - المأخوذ له (المرويّ له/ القارئ)، و5 - طريقة الأخذ، و6 - سنن الأخذ.

ويمكن أن نوضّح معنى الأخذ بهذا المثال، وهو نصّ ورد في كتاب الأغاني، من باب أخبار بشار بن برد ونسبه، جاء فيه:

«وقال الجاحظ في البيان والتبيين وقد ذكره: كان بشار خطيبا صاحب مثور وسجع ورسائل، وهو من

المطوبين أصحاب الإبداع والاختراع المقتنين في الشعر القائلين في أكثر أجناسه وضروبه، قال الشعر حياة جرير وتعرض له، وحكي عنه أنّه قال: هجوت جريرا فأعرض عني، ولو هاجبني لكنت أشعر الناس» (19).

توجد في هذا النصّ شبكة من العلاقات انعقدت على لفظ الأخذ، ونجمها في الجدول التالي:

عناصر الأخذ	الشاهد
1 - الأخذ	المؤلف: أبو الفرج الأصبهاني
2 - المأخوذ	النصّ: غير بشار
3 - المأخوذ منه	المصدر: كتاب البيان والتبيين للجاحظ
4 - المأخوذ له	رئيس من رؤسائنا
5 - طريقة الأخذ	القراءة والكتابة
6 - سنن الأخذ	سنن الاختيار الأدبيّ

يمكن أن نتساءل كيف أنجز الأخذ وما هي الأعمال الإجرائية التي نفّذته؟ في البداية:

1 - يضيظ المؤلف (الأخذ) بالقراءة نصّا ما يكون موضوعا للأخذ. ينتمي هذا النصّ المطلق [1ن]، فهو النصّ (المأخوذ)، وهو ما هنا نصّ الجاحظ.

2 - ثمّ يجزئ على [1ن] عمل التكرار حين يتولّد نظيره réplique بالاستنساخ الكتابي (طريقة الأخذ) في نصّ آخر نسيه [2ن] (المأخوذ). فل[1ن] وهو خبر بشار هو ذاته [2ن]، لم يتغيّر منه شيء من ألفاظه.

3 - ولا يكون [1ن] مختلفا عن [2ن] في صورته وإنّما في نسبه. فل[2ن] لا يكون مختلفا عن [1ن] إلّا إذا كان قابلا أن ينسب إلى مؤلّف آخر [2م]، وهو الأصبهاني (الأخذ)، غير المؤلف الأصلي [1م]، وهو الجاحظ صاحب كتاب البيان والتبيين (المأخوذ منه).

4 - ولكن إذا كان [1ن] مؤلّف [1م]، فإنّ [2ن] لا يضحى نصّا مختلفا عن [1ن] بمجوزد نسبه إلى مؤلّف آخر [2م] وإنّما يشترط ليتحقّق الاختلاف أن يُرّج به في سياق جديد، أو يساهم في تأليف كتاب آخر، هو كتاب الأغاني. فبهذا الشرط يتحقّق الاختلاف

لأنه بالسباق الجديد يكتسب [2ن] دلالة أخرى مغايرة لدلالته الأولى، ويصبح يحكم ذلك ناهضاً بوظيفة أخرى (سنن الأخذ). وليس السياق الجديد سوى غرض جديد يمثل مضمون الكتاب وموضوعه. فتص الجاحظ عن بلاغة بشار وفصاحته قد ساهم مع نصوص أخرى في تأليف كتاب البيان والتبيين، ولكنه عندما اخذه أبو الفرج الأصبهاني ساهم في تأليف باب من أبواب الأغاني موضوعه أخبار بشار بن برد ونسبه.

إن عوضنا لفظ الأخذ بلفظ المقابلة فإننا سنلغي عناصر المقابلة مماثلة لعناصر الأخذ على الوجه التالي:

- 1- الأخذ: هو المُقْبَس،
 - 2- المأخوذ: هو المُقْبَس من أقوال الحكماء والفلاسفة،
 - 3- المأخوذ منه: هو المُقْبَس منهم، «مشايخ العصر»،
 - 4- المأخوذ له: هو المُقْبَس له،
 - 5- طريقة الأخذ: هي طرق الاقتباس المختلفة،
 - 6- سنن الأخذ: هي الشرائع التي اشترطها التوحدي في اقتباس ما سمعه في مجالس العلماء والفلاسفة الحكماء.
- وجميع هذه العناصر ماثلة في كل المقابسات بدرجات متفاوتة من التواتر والأطراد. ويمكن أن نضرب على ذلك أنموذجاً من «المقابسات» هو المقابلة السادسة عشرة:

« المقابلة السادسة عشرة في إجابة الإنسان الكلام المرتجل؟ »

قُلْتُ لِلْقَوْمِ: لِمَ صَارَ الْإِنْسَانُ إِذَا رَوَّرَ (20) كَلَامًا لِمُجْلِسٍ يَخُصُّهُ، وَخَصُّهُ بِمُتَاطَرُفِهِ، وَصَاحِبِ مُعَاتِبَتِهِ، لَا يَقِي بِأَدَائِهِ فِي حَالٍ مَا يَبْشُرُ الْمُرَادَ، وَيَنْحَى (21) عَنِ الْغَرَضِ، وَيَتَوَخَّى غَايَةَ مَا فِي النَّفْسِ؟

فَقَالَ: لِأَنَّهُ فِي الْحَالِ الثَّانِيَةِ يَصِيرُ أَسِيرًا فِي يَدِ مَا

قَدْ قَدَّمَهُ وَقَوَّمَهُ، فَهُوَ يَحْتَاجُ فِي تِلْكَ الْحَالِ إِلَى قُوَّةٍ حَافِظَةٍ، وَقُوَّةٍ مُؤَدِّيَةٍ، وَرُفْعَةٍ خَائِفَةٍ أَوْ خَائِفَةٍ إِحْدَاهُمَا، وَلَيْسَ كَذَلِكَ إِذَا ارْتَجَلَ كَلَامًا، وَافْتَرَعَ مَعْنًى، فَإِنَّهُ يَكُونُ مُطْلَقَ الْعَنَانِ فِي ضُرُوبِ التَّصَرُّفِ، وَأَفَانِيقِ التَّزْوِيقِ، وَغَيْرِ مُوقُوفٍ عَلَى شَيْءٍ مُتَقَدِّمٍ، وَلَا مُتَأَنٍّ شَيْئًا مُتَوَقِّعًا فَجَائِئُهُ، عَلَى خِلَافِ تَقْدِيرِهِ فِي وَهْمِهِ وَوَضْعِهِ فِي نَفْسِهِ، فَيُخْلِصُ الْحَالَ وَسَلَامَةَ النَّالِ، يُفَضِّيانِ بِهِ إِلَى آخِرِ مَا فِي نَفْسِهِ، لَأَنِّ الْوَاسِطَةَ الْخَائِلَةَ سَاقِطَةً، وَالْحُجُبَ مَحْرُوقَةً، وَالْأَوَّلِيَّةَ مُعَيَّنَةً، وَالْوَحْدَةَ مُسَاعِدَةً.

لَا تُشْبِهُ إِلَّا إِلَهَ إِلَى الطُّغَى وَالْعَيْبِ فِي هَذِهِ الْمَوَاضِعِ الَّتِي تَرَكَ (22) قَلِيلًا وَلَا يَبْلُغُ طَوْلَهَا، فَإِنَّ الْجَمِيعَ أَخَذَ عَنْ هَؤُلَاءِ الْأَعْلَامِ حَسْبَ مَا كَانَتْ الْمُدَاكِرَةُ وَالْمُقَابَسَةُ يَمْتَنِّيانِ بِهِمْ وَيَفْرَآنَ عَلَيْهِمْ، وَكَانَ الْغَرَضُ كُلُّهُ أَنْ يُسْتَفَادَ كُلُّ مَا تَنَفَّسُوا بِهِ وَتَوَاقَّسُوا فِيهِ، فَإِنْ شَارَكْنِي عَلَى ذَلِكَ فَالْحِكْمَةُ قَوَضَى (23) بَيْنَنَا، وَالْحَقُّ شَامِعٌ عِنْدَنَا، وَالْفَائِدَةُ حَاصِلَةٌ لَنَا، وَإِنْ أَنْجَبْتَ بِحَدِّكَ وَقَطَعْتَ لَمْ تَخْرُجْ مِنْ جَمِيعِ وَجْهِ الْعَدْلِ إِلَى الظُّلْمِ، وَلَكِنْ تَبْعُدُ عَنِ الْخُلُقِ الْجَمِيلِ، وَعَمَّا يَلِيقُ بِالرَّجُلِ الْأَصِيلِ. وَأَسَاسُ التَّلَاقِ وَالْإِجْتِمَاعِ النَّصَافِيِّ وَالْإِسْتِثْنَاءُ، وَالْمُفَاوَضَةُ بَيْنَ النَّاسِ بِكُلِّ مَا يَطْلُقُ بِالتَّوَدُّدِ وَالْإِنْفَاسِ وَعَلَى التَّكْرُمِ وَالْفَضْلِ، وَالرَّعَايَةِ وَالْحَيَاءِ وَالْإِيْقَاءِ وَالْإِعْضَاءِ، لَا عَلَى الشَّرَاسَةِ وَالْعِنَادِ، وَلَا عَلَى مَا لَا يَجْمَلُ بِدَوَى الْفَضْلِ وَالْحِفَاطِ، وَاللَّهُ يَبْلُغُ بِكَ وَيُخَيِّنُ عَلَى اقْتِنَاسِ الْحِكْمَةِ عَوْنَكَ، وَيُفَرِّغُ أَعْيُنًا بِمَكَانِكَ، وَيَهْدِينَا جَمِيعًا لِلزُّلْفَى (24) عِنْدَهُ، وَالمَكَانَةَ قَوْلَهُ بَيْنَهُ وَإِحْسَانَهُ. عَلَى أَنَّكَ إِذَا اسْتَشْفَقْتَ (25) هَذَا الْكَلَامَ كُلَّهُ، وَقَلْبَتَهُ وَعَرَفْتَ غَرَابَتَهُ وَعَجَائِبَهُ عَلِمْتَ أَنَّكَ ظَالِمٌ إِذَا عَيْتَ، وَأَنْتَ مُظْلُومٌ فِي يَدِكَ إِذَا اسْتَرَدْتَ، وَاللَّهُ لَقَدْ تَعَبْتُ فِي تَحْصِيلِ مَا قَالَهُ، وَخَاطَرْتُ الْأَنْ بَرَوَايَةَ مَا تَقَابَسُوهُ، وَلَوْ قُمْتُ مُقَابِلًا لِمَا أَخْطَأْتُكَ خَالِي، وَلَا خَلَوْتُ مِنْ غَيْرِي (26) مِنْ بَعْضِ مَا تَجَنَّبَنِي بِهِ عَلَيَّ. كَانَ إِلَهُ لَكَ، وَأَخَذَ يَدِيكَ، وَأَدَامَ الصَّنْعَ الْجَمِيلَ لَكَ إِنَّ شَاءَ اللَّهُ. » (27).

تتألف هذه المقابلة من العناصر الستة التي ضبطناها آنفاً ونجمها في الجدول التالي:

عناصر الأخذ في المقابلة	الشاهد
1 - الأخذ/ المقتبس	وَاللَّهِ لَقَدْ تَعَيَّنَتْ فِي تَحْصِيلِ مَا قَالُوهُ، وَخَاطَرْتُ الْآنَ بِرَوَايَةِ مَا تَقَابَسُوهُ،
2 - المأخوذ/ النص المقتبس من أقوال الحكماء والفلاسفة	فَقَالَ: لِأَنَّهُ فِي الْحَالِ الثَّانِيَةِ يَصِيرُ أَسِيرًا فِي يَدِ مَا قَدْ قَدَّمَهُ وَقَوِّمَهُ، فَهُوَ يَحْتَاجُ فِي تِلْكَ الْحَالِ إِلَى قُوَّةٍ حَافِظَةٍ، وَقُوَّةٍ مُؤَدِّيَةٍ، وَرُجْمًا خَائِنَتُهُ أَوْ خَائِنَتَهُ إِخْدَاهُمَا، وَلَيْسَ كَذَلِكَ إِذَا ارْتَجَلَ كَلَامًا، وَافْتَرَعَ مَعْنَى، فَإِنَّهُ يَكُونُ مُطْلَقًا الْعَيْنَ فِي ضَرْوبِ التَّصَرُّفِ، وَأَقَانِينَ التَّزْوِينِ، وَغَيْرِ مَوْفُوفٍ عَلَى شَيْءٍ مُتَقَدِّمٍ، وَلَا مَتَّيٍّ شَيْئًا مُتَوَقِّعًا فَجَائِئُهُ، عَلَى خِلَافِ تَقْدِيرِهِ فِي وَهْمِهِ وَوَضْعِهِ فِي نَفْسِهِ، فَيَخْلُوصُ الْحَالُ وَسَلَامَةُ النَّيَالِ، يُفْضِيَانِ بِهِ إِلَى آخِرِ مَا فِي نَفْسِهِ، لِأَنَّ الْوَاسِطَةَ الْحَائِلَةَ سَاقِطَةً، وَالْحُجُبَ مَمْخُورَةً، وَالْأَوَّلِيَّةَ مَعِينَةً، وَالزُّحْدَةَ مُسَاعِدَةً.
3 - المأخوذ منه هو المقتبس منه (أو منهم) من «مشايخ العصر»	قُلْتُ لِلْقَوْمِيِّ ... إِنَّ الْجَمِيعَ أَخَذَ عَنْ هَؤُلَاءِ الْجِلَّةِ الْأَعْلَامِ حَسْبَ مَا كَانَتْ الْمَذَاكِرَةُ وَالْمَقَابَسَةُ يَمْتَدَّانِ بِهِمْ وَيَقْرَآنَ عَلَيْهِمْ
4 - المأخوذ له هو المقتبس له	(...) وَإِنْ أَتَيْتَ بِجَدِّكَ وَفِطْنَتِكَ لَمْ تَخْرُجْ مِنْ جَمِيعِ وَجْهِهِ الْقَدْلُ إِلَى الظُّلْمِ، وَلَكِنْ تَبْعِدُ عَنِ الْخَلْقِ الْجَمِيلِ، وَعَمَّا يَتَلَقَّى بِالرَّجُلِ الْأَصِيلِ. وَأَسَاسُ الْإِلَهِي وَالْإِجْتِمَاعِ النَّصَافِي وَالْإِسْتِمْتَاءُ، وَالْمُقَاوَضَةُ بَيْنَ النَّاسِ بِكُلِّ مَا يَنْطَلِقُ بِالتَّوَدُّدِ وَالْإِيْتِاسِ وَعَلَى التَّكْرَمِ وَالْتِفْضُلِ، وَالرَّعَايَةِ وَالْحَيَاةِ وَالْإِبْقَاءِ وَالْإِعْضَاءِ، لَا عَلَى التَّعَرُّفِ وَالْعِنَادِ، وَلَا عَلَى مَا لَا يَجْعَلُ بِذَوِي الْفَضْلِ وَالْحِفَافِ، وَاللَّهُ يَتْلَعُ بِكَ وَيُخَسِّنُ عَلَى أَقْنَاسِ الْحِكْمَةِ عَوْنُكَ، وَيُفَرِّغُ أَعْيُنَنَا بِمَكَانِكَ، وَيَهْدِينَا أَجْمَعِينَ لِلزُّلْفَى عِنْدَهُ، وَالْكَاثَةَ قَتْلَهُ بِمَنَّةٍ وَإِحْسَانِهِ. عَلَى أَنَّكَ إِذَا اسْتَشْفَقْتَ هَذَا الْكِتَابَ كُلَّهُ، وَقَلْبَتَهُ وَعَرَفْتَ غَرَائِبَهُ وَعَجَائِبَهُ عَلِمْتَ أَنَّكَ ظَالِمٌ إِذَا عَيَّتَ، وَأَنْتَ مَظْلُومٌ فِي يَدِكَ (...) كَانَ اللَّهُ لَكَ، وَأَخَذَ يَدَكَ، وَأَدَامَ الصَّنْعَ الْجَمِيلَ لَكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.»
5 - طريقة الأخذ هي طرق الاقتباس المختلفة	السؤال والجواب: قُلْتُ لِلْقَوْمِيِّ: لَمْ صَارَ الْإِنْسَانُ إِذَا زَوَّرَ كَلَامًا لِمَجْلِسٍ يُخَصُّهُ، وَخَصِمٍ يُنَاطَرُهُ، وَصَاحِبٍ يُعَاقِبُهُ، لَا يَبْقَى بَادَاهُ فِي خَالٍ مَا يُبَاشِرُ الْمَرَادَ، وَعَنْ الْغَرَضِ، وَيَتَوَخَّى غَايَةَ مَا فِي النَّفْسِ؟ فَقَالَ:
6 - سنن الأخذ هي شرائط الاقتباس	لَا تُشْرِعُ أَبَدَكَ اللَّهُ إِلَى الطُّغْيَانِ وَالْعُتْبِ فِي هَذِهِ الْمَوَاضِعِ الَّتِي تَرُكُ قَلِيلًا وَلَا تَتْلَعُ طَوْنًا بِهَا، فَإِنَّ الْجَمِيعَ أَخَذَ عَنْ هَؤُلَاءِ الْجِلَّةِ الْأَعْلَامِ حَسْبَ مَا كَانَتْ الْمَذَاكِرَةُ وَالْمَقَابَسَةُ يَمْتَدَّانِ بِهِمْ وَيَقْرَآنَ عَلَيْهِمْ، وَكَانَ الْغَرَضُ كُلُّهُ أَنْ يُسْتَفَادَ كُلُّ مَا تَنْفَعُوا بِهِ وَتَنَافَسُوا فِيهِ، فَإِنَّ شَارِكْتَنِي عَلَى ذَلِكَ فَالْحِكْمَةُ قَوْصَى بَيْتِنَا، وَالْحَقُّ مُشَاعٌ عِنْدَنَا، وَالْفَائِدَةُ حَاصِلَةٌ لَنَا

يوردون من أجوبة وحلول ويسجلها. ومن ذلك اجتمعت له مادة هذا الكتاب. وقد سجل أبو حيان تواريخ بعض المقاييسات، ومن هذه التواريخ، ومن ذكر بعض المناسبات تستنتج أنه جمعها في بغداد بين نحو سنة 360 هـ و390 هـ. فهو يقول مثلاً، في المقاييسات الرابعة عشرة: «قال يحيى بن عدي في درس البديهي عليه سنة إحدى وستين وثلاثمائة» ويقول في المقاييسات الثانية والثلاثين: «ومات أبو سعد بن بكير لتسع خلون من ذي القعدة سنة ست وثمانين وثلاثمائة» (28).

ويقتر ب هذا الوصف مما كان يدور في المجالس التي سجلها التوحيدي في كتابه «المقاييسات». فقد دَوّن فيه ما كان يدور في مجالس الفلاسفة والحكماء في زمانه على غرار هذه المقاييسات، وهي المقاييسات الثالثة والثلاثون:

قيل لأبي سليمان يوماً: لِمَ لَمْ يَصِفْ التَّوْحِيدَ فِي الشَّرِيعَةِ مِنْ شَوَائِبِ الظُّنُونِ وَأَمْثَلَةِ الْأَلْفَاظِ، كَمَا صَفَا ذَلِكَ فِي الْفَلَسَفَةِ؟ وَقَدْ سَمِعْنَاكَ تَذَكَّرَ غَيْرَ مَرَّةٍ: إِنَّ الشَّرِيعَةَ، إِذَا كَانَتْ حَقًّا، لَا تَكُونُ كَذَلِكَ إِلَّا بِقُوَّةِ الْإِلَهِيِّ، وَالْقُوَّةُ الْإِلَهِيَّةُ تَعَانِدُ التَّمَتُّعَ الَّذِي قَدْ وَرَدَ وَاتَّشَرَّ وَصَالٌ عَنِ الْعِلْمَاءِ وَنَحْلَةُ الْجُمْهُورِ، حَتَّى صَارَ فِي غَيْبَارِ هَوَالَاهُمْ مِنْ بَشَةِ التَّشْبِيهِ الْفَاحِشِ، أَوْ يَشِيرُ إِلَيْهِ الْإِشَارَةُ الْخَفِيَّةُ؟

فقال في الجواب: قد قلنا مراراً، في المذكرات التي سلفت، والمعاني التي صَحَّتْ وَعُرِفَتْ، إِنَّ الْكَلَامَ الَّذِي يُرَادُ بِهِ اسْتِصْلَاحُ الْعَامَّةِ، وَاسْتِجْمَاعُ الْكَافَّةِ، لَا يَدْرُ أَنْ يَكُونَ مَرَّةً مَبْسُوطاً، وَمَرَّةً مُوجِزاً، وَمَرَّةً مُسْتَصْصًى الْإِبْصَاحَ وَالْإِلْفَاحَ، وَمَرَّةً مُجْمَعاً بِالزَّمْرِ وَالتَّخْرِيشِ، وَمَرَّةً مُرْسَلاً عَلَى الْكُنَايَةِ وَالْمَثَلِ، وَمَرَّةً مُقَدِّماً بِالْحَمِيجِ وَالْعُلَى، وَعَلَى فَنُونِ كَثِيرَةٍ لَا وَجْهَ لاسْتِيفَانِهَا. إِذَا بَانَ الْمُرَادُ فِي عَرَضِهَا وَأَثَانِهَا، وَإِذَا اسْتَقَرَّ هَذَا، فَالْجَوَابُ كَانَ جَمِيعاً مَا يَحْوِيهِ الشَّرْعُ مِنْ هَذَا الضَّرْبِ لِيَجِدَ الْخَاصِّيُّ فِيهِ إِشَارَةً تَشْفِيهِ، وَالْعَامِّيُّ عِبَارَةً تَكْفِيهِ.

فقال بعض الغرياء: قد وجدنا للأوائل في التوحيد كلاماً كثيراً متفاوتاً، ولم نجد صفاً لهم أيضاً ما كدر

يمكن لهذه العناصر أن توجد في أي نص من نصوص الأدب التي نقلت بالأخذ، فبهذه الطريقة في الأخذ والنقل ألقت كتب الأدب والموسوعات والمختارات الأدبية شعراً أو نثراً. ولكن ما يميّز المقاييسات عن سائر نصوص الأدب المتعولة على هذا النحو من النقل الأدبي، إنما هو طريقة ترتيبها ونظام تركيبها وسنن إجرائها وقواعد دورانها. فهذه الطريقة في الترتيب هي التي تحدّد شكل الخطاب في «المقاييسات» جميعاً، وتنزله منزله من مراتب القول الفلسفي عموماً، (أهو قول يرهاني أم جدلي أم خطابي أم فسطاني أم شعري؟) وتضعه في مجاله من مجالات المعرفة الفلسفية، (أهو مجال الحكمة أم مجال العلم أم مجال التعقل؟).

يقترح محمد توفيق حسين في المقدمة التي تصدّرت تحقيقه لكتاب «المقاييسات» الوصف التالي لمدلول المقاييسات. يقول: «(...) ومعنى المقاييسات أن يشترك اثنان أو أكثر، من الناس في محاوراة علمية، فيأخذ أحدهم العلم من الآخر، ويعطيه ما عنده من العلم. وفي معارج الفقه قس العلم واقتبسه واستفاده. وأقبسه أعلمه واستعمل أبو حيان المصدر إقباس واقتباس بمعنى إقادة العلم واستفادته. والكتاب أحاديث ومحاورات فلسفية بين عدد من العلماء والفلاسفة والأدباء سمعها أبو حيان فسجلها. ولكن الكتاب ليس كلّ محاورات، كما يفيد العنوان. فبعض فصوله مختارات من كتب فلاسفة المسلمين أو من الكتب المترجمة عن الفلسفة اليونانية وشروحها. وبعضها دروس أملاها أبو سليمان المنطقيّ السجستاني من كتاب أو صحيفة مدرّنة. وبعضها آراء أشخاص معيّنين، رواها مفردة، وبداها بقوله: سمعت. وهذه الفصول مختلفة المناسبات والظروف والامكنة. فمنها دروس يلقها أبو سليمان المنطقيّ، أو يحيى بن عدي، على التلاميذ، فيسجلها أبو حيان. ومنها أجوبة لأسئلة يلقها أبو حيان نفسه أو أحد الناس، على واحد من الفلاسفة، أو يحضر أبو حيان مجلس هؤلاء العلماء، فيصني لحوارهم، ويحفظ ما يثرون من أسئلة، وما

على غيرهم، وهذا يدل على أنَّ ما ينطق به التأموس قريب مما يسبح في النفوس.

فقال له: إنَّنا لا نظنُّ أنَّ كلَّ من كان في زمان الفلاسفة بلغ غاية أفاضلهم وعرف حقيقة أقوال متقدمهم، بل كان في القوم من رأى رأي العامة وحطَّ إلى ما حطَّت إليه، ولم يَبين منهم كبير شيء مع تقدُّم الزَّمان ولقاء المحقِّين الفاضلين. وهذا إذا حُكي لا يكون قادحاً فيما قصصناه من القول في حقائق التوحيد الذي ظفر به خُلفاء الحكمة وفرسان الصَّناعة. على أنَّ الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية، ومن العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية، قد أخلَّت بخواصِّ المعاني وأبدان الحقائق، إخلالاً لا يخفى على أحد. فلو كانت معاني يونان تهجس في أنفُس العرب، مع بيانها الرائع، وتصرَّفها الواسع، واقتنائها المعجز، وسعتها المشهورة، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب، وكاملة بلا نقص. ولو كنَّا نقف عن الأوائل أغراضهم بلغتهم لكان ذلك أيضاً ناقعاً للعليل، وناهجاً للسبيل، ومبلغاً إلى الحدِّ المطلوب. ولكن لا بدَّ في كلِّ علم وعمل من بقايا لا يقدر الإنسان عليها، وخفائها لا يهتدي أحد من البشر إليها، وذلك للعجز الموروث من الهيولى، والضعف الرَّاسب في الطينة الأولى، وهذا لكي يكون الله تعالى ملاذ الخلق ومعاد العالم، وهذا الذي سوى بين الجميع في الانقياد والطاعة حتَّى حصل هذا مستجباً لما هو صامد له بطباعه، وهذا صائر إلى ما هو مدعوٌ إليه، فإنَّه إليه يعرفاته. وكُنْه هذه العيوب معترف به في الجملة، ومسلم إليه في التفصيل.

فقال له البخاري: فعلى هذا أفدنا كلاماً في التوحيد؟ فقال: أمَّا من اعترف بالوحدانية ثم شبه فقد ارتجع ما قال، ونقض ما اعتقد. وأمَّا من ذكر أكثر من واحد فقد ضلَّ عن الحقِّ كلَّ الضلال. وأمَّا من أشار إلى الذات فقط بعقله البريء التسليم، من غير تورية باسم، أو تحليه برسم، مخلصاً مقدَّساً، فقد وقَّى حقَّ التوحيد بقدر طاقته البشرية، لأنَّه أثبت الإتيَّة، ونفى الأبيَّة والكيفيَّة، وعلاه عن كلِّ فكر وروية.

ثم قال: لقد أحسن من قال: إن حاولت تحصيله فأت قوتاً بعيداً، وإن أزمعت جحوده بأن فيك موجوداً مشهوداً.

وكان ذيل الكلام أطول من هذا، شمرته خوفاً من جنابة اللسان في الحكاية، ونزوة القلم في الكتابة، وإثارة للحياة فيما يجب على الإنسان إذا نشر حديثاً، وروى خبراً، وأثار دفتياً، وأوضح مكتوناً، خاصة إذا كان ذلك في شيء غامض، ومعنى عويص، ولفظ مشترك، وغرض متورِّع، ينبو عنه كل قول وإن رُق، ويتجافى عنه كل نازع وإن أرق (29).

تمثَّل هذه المقابلة أنموذجاً من نماذج المقابسات الطويلة نسبياً بسبب عدد المشاركين فيها فالمقابلة تطول وتقصّر بكثرة المشاركين فيها أو قلَّتهم، أو بحسب عدد الأسئلة ونشَب الأجوبة. فالسؤال والجواب هما لحمه المقابلة وسداها. كلما تكاثرت الأسئلة كثرت الأجوبة، وبكثرتها أو قلَّتها أيضاً تكون "المقابسات" حيناً طويلة وحيناً آخر مختصرة. ولكن في جميع الأحوال، تبدأ المقابلة بسؤال السؤال، وبعد طرحه وإيضاح المسألة تكون الأجوبة، ثم من المسائل وأجوبتها تقتبس المعرفة والحكمة والمقابلة بهذا المعنى هي حكاية بالقول لما كان يدور في مجالس الفلاسفة الحكماء والعلماء من أحاديث. وهي مجالس غير متغلقة مفتحة على كلِّ من يرغب في الاختلاف إليها وإثباتها، والدليل على ذلك أنَّ بعض المشاركين فيها (مشارك نكرة [قبيل]، ومشارك شبه نكرة [فقال أحد الغرياء]، ومشارك من المعارف [البخاري]) هم من الأغفال لم يستهم التوحيدي لجهله بأسائهم أو نسيانها. وهي مجالس لا تتبع مراسم محدَّدة ولا طقوس منظَّمة، ولا شيء ثابت فيها سوى تبادل الكلام بين طرفين على الأقل. وفي هذا الشياق، نجد وصفاً لنسق المقابلة وما يجري في مجلسها من نشاط فكري وما يحدث فيها من نقاش وجدل، قد صيغ بهذه العبارات: "والتوحيدي عندما يستخدم هذا المصطلح (أي المقابلة) فإنَّه يعني به اشتراك اثنين أو أكثر من الأشخاص في محاوراة علمية، يأخذ العلم فيها

ويلتفت، فيعبر نقله أو محاكاته على غرار المقايسة الثانية التي وصفها التوحيدي على هذا النحو: «هذه مقايسة دارت في مجلس أبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام التجستاني، وعنده أبو زكرياء الصيمري، وأبو الفتح التوشجاني، وأبو محمد العروضي والمقدسي، والقومسي، وغلان زحل، وكل واحد من هؤلاء إمام في شأنه، وفرد في صناعته، سوى طائفة دون هؤلاء في الرتبة، وهم أحياء بعد، فاستخلصتها جهدي، ورسمتها في هذا الموضوع، (...) ولا أنسب فضلا إلى واحد منهم بعينه، لأن الكلام بينهم كان يلتفت ويلتبس. وكانت البهاة والمناسة يبدخان فيه ويظهران عليه وينالان منه، وهذا من ذوي الطباع المختلفة معروف، ومن أصحاب التنافس مألوف. ولو استتب القول بين سائل ومسؤول لحكيت الحال مقربا ومبغدا ومصوفا ومصعدا، ولكن جرى الأمر على ما عرفتك (...)» (31). ومعنى هذا أن الكلام في هذه المجالس ليس نابعا من جانب واحد فقط، وإنما هو يصدر أحيانا من عدة أطراف، ولكنه في غالب الأحيان يجري بين سائل ومسؤول، يطرح فيه السؤال على رسم مخصوص وسبق معلوم لتحلله المؤسسة التي تفرض صورة مقبنة في طرحه، فإن اتخذ صورة الاستجواب في المحاكمة (المؤسسة القضائية)، أو هيئة النقاش والبرهنة العلمية في المحاضرات والمناظرات (المؤسسة الأكاديمية)، أو شكل الاستخبار في التحقيق الصحفي (المؤسسة الإعلامية) فإنه اتخذ في المقايسات شكلا تعليميا، بطرحه يتعلم السائل ويأخذ العلم وينقل المعرفة. ولا توجد حدود أو إكراهات تبيح للسائل أن يطرح بعض المسائل التي يباح فيها النظر، وتحظر مسائل أخرى لا يباح الخوض فيها. فكل شيء في المقايسات يمكن أن يكون موضوعا للنظر والتفكير الفلسفيين، فلا وجود لموضوع نبيل جدير بالخوض فيه، وموضوع حقير تافه لا يجدي النظر فيه نفعا (32). فيمكن أن يصاغ أي شيء في سؤال حتى يتغلب إلى مسألة مطروحة للنظر، وتضحي بعد الخوض فيها على نهج فلسفي مقايسة صالحة للنقل والأخذ والاقتباس. فلا يوجد موضوع

واحد عن الآخر، أو كل من الطرفين عن الآخر. يطرح أحد الحاضرين في المجلس سؤالا في قضية علمية معينة، ويرد عليه أحد المختصين في هذا الموضوع من الحاضرين، ويعود السائل لطرح سؤال آخر، أو قد يستفهم عن معنى بعض ما جاء في الرد، وقد يتدخل بعض الحاضرين ليوّجه سؤالا، أو يقوم بتوضيح نقطة ما يعتبرها غامضة في الجواب، أو ليجيب على السؤال من وجهة نظره هو. وفي كل الأحوال فإن هذا كله يدور في نطاق السؤال والجواب، ولا يحاول أحد من السائلين أو الحاضرين أن يظهر ما قد يتضمن الجواب من أخطاء أو مغالطات، أو أن يرفضه، أو يقطع في صحته ليقدم عليه وجهة نظره. كما أن السائل غالبا ما لا يطلب حجة أو دليلا على الجواب، كما أنه لا يطرح السؤال نفسه مصاعغا في سؤال آخر. وإذا فالمقايسات تقترب من المحاضرات أو الندوات التعليمية التي يشترك فيها أكثر من أستاذ. والهدف منها هو التعليم عن طريق الحوار والأسئلة، وليس عن طريق الجدل والمناظرة. (30).

يلفت هذا الوصف الانتباه بكثرة استعمال لفظ السؤال ومشقاته، وهو لفظ يكاد يكون مرادفا للمقايسة، بل هي شكل السؤال الخطائي. فإذا أمكننا أن نتصور السؤال بمثابة النشاط اللغوي الذي يزاوئ المتخاطبون طرحه في ظروف مختلفة وسياقات شديدة التنوع، جاز لنا أن نفترض أن السؤال على ضربين، شق كبير، وهو الشائع، يجري طرحه حسب مقتضيات المقام، وحاجة المتكلم إلى المعرفة أو التساؤل، وفي كل الأفضية والمناسبات... وشق آخر يكون مأمسا، له حفله ومؤسسته. ونعني بالحفل الفضاء الاجتماعي الذي يدور فيه السؤال وما يقتضيه من الجواب. فالسؤال في هذه المحافل مداخل للمقام، والعبارة فيه ليست «ممرحة» كما في الخطب والمواعظ، ولا هي قائمة على مواضع وطقوس مرسومة ومراسم مضبوطة، وإنما هي تجري في فضاء اجتماعي معلوم يبادل فيها المتكلم الكلام مع سائله، يتخاطب ولا يُخاطب، يتكلم فيراجع ويقاطع، بل قد يتداخل الكلام بين المشاركين في المقايسة

فلسفيّ قائم بذاته وإنّما طريقة التّظنّ فيه وأسلوب معالجته هو الذي يقبّل المواضيع، وإن بدت حقيرة، فلسفيّة. فالمقابلة بهذا التّصوّر هي شكل مخصوص من أشكال السّؤال الخطائيّة المعأسسة لأنّها تجري في بعض أفضية العلم والمعرفة، هي مجالس الفلاسفة. وهي مجالس، وإن كانت مفتوحة على العموم من الأغفال والغرباء، تظنّ من المجالس الخاصّة، لأنّها أفضية تقتضي من المشاركين فيها استعدادا مخصوصا يتجاوز حدّ العبارة الفلسفيّة وفهم ألفاظها إلى عشق الحكمة. في هذه المجالس نشأت «المقاسبات»، فهي حلقات الحكماء تدور فيها الأقاويل الفلسفيّة دون قيد ولا شرط، لأنّها من سوانح الفكر وخطرات العقل، ولكنّها رغم مضامينها الفلسفيّة تظنّ حلقات أدبيّة لا تنتج فيها الحقائق الفلسفيّة فحسب، وإنّما تؤخّذ فيها تلك الحقائق وتنقل في رسائل. وهذا الوجه الأدبيّ فلما انتبه إليه دارسو «المقاسبات» فللمقابلة وجه

يسر علينا التمييز بين مستويي خطاب المقابلة، مستوى الخطاب المنقول ومستوى الخطاب الناقل، من تعريف وجهيها (المقابلة الحاكية والمقابلة المحكية) وفق موال العلامة اليسلافي على النحو التالي:

الشكل forme	المادة substance	العبارة expression
للفقاسة الحاكبة	الضوابط والقيود	
المقاسة المحكبة	مجالس العلماء والفلاسفة الحكماء	المضمون contenu

يسر علينا هذا المتوال فهمه بخصوصي «المقاسبات» وطرائق تركيبها. فمن جهة الماهية كانت ماهية العبارة لغوية، فجميعها أسئلة وأجوبة. أمّا ماهية المضمون، فيتعلق بالكون الفلسفي، وتحديدنا عالم المجالس، وهو عالم له أساس مرجعي في الواقع والتاريخ. أمّا من جهة الشكل، فقد كان شكل المضمون عبارة عن «قصة المجالس»، أي الوقائع التي سعت «المقاسبات» إلى حكايتها وتمثيلها بالقول. أمّا شكل العبارة فهو حديث التوحّدي عن طرائق نقله لما جرى في تلك المجالس، فهي «كلام على كلام».

يظهر المستوى الأول من المقابلة كلما حاكى المقتبس (التوحيدى) بالقول كلام الفلاسفة ونقل ما دار بينهم من حوار أو ما سمعه منهم فى مجالسهم

المختلفة. ويحتل كلام الفلاسفة وأقوالهم المنقولة في كلِّ مقابلة عنصر المأخوذ أو المُفْتَبَس من أقوال الحكماء والفلاسفة.

يظهر المستوى الثاني في خطاب المقابلة كلاً ما انتقل المقابلة التوحيدى من الخطاب المنقول إلى الخطاب الناقل، فيصبح كلامه «كلاماً على الكلام»، أو لغة واصفة. ويبرز هذا المستوى في بداية كل مقابلة بواسطة أفعال تتحدد نوع الثقل وصيغه. وهي في الجملة أربعة صيغ: السمع والمحاوره والأمالى والقراءات، ولكنّه في أحيان كثيرة يبرز في خاتمتها. ففي عدد من المقابلات ينهى التوحيدى المقابلة إمّا بالتعليق عليها أو بذكر سياقها، أو بالاعتذار للمرويّ له. وجميع هذه التعلّيق جزء لا يتجزأ من الخطاب

حين تتأمل في ما حاكته، وتتفرس في طريقة المحاكاة، وتتحدث عن عملها. وهي في آخر المطاف هذا التداخل المتين بين الكلام المنقول والكلام الناقل، أو الكلام والكلام على الكلام، أو الكلام المحاكى والكلام المحكى.

وعلى هذا الأساس، تقتضي قراءة «المقاسبات» مراعاة هذا الميسم الذي طبع كتابة التوحيدى وميزها عن سائر أنماط الكتابة الأخرى في النثر العربى القديم. فهي كتابة «مرأوية» تحاكي الكلام وتتأمله في الآن نفسه. وللإحاطة بخصائص الكتابة في المقاسبات نحتاج إلى تحليل عناصرها، مبتدئين بالمنقول الفلسفى، أو القول المقتبس في صلتها بالمقتبس منهم من شيوخ العصر من محبى الحكمة ومستقبلي رسائل الإغريق، ونثنى بالنقل الأدبى، أي بعنصر المقتبس في صلتها القسمنية بالمقتبس له، ثم ننهى التحليل بالحديث عن طرائق الاقتباس ومنه. وفرضيتا التي نزيد الريحنة عليها في هذا القسم هي أنّ المنقول الفلسفى وطريقة نقله الأدبى فخر تصافى بها لا ابتداء تخيل «الإنسان الكامل». فلم ينقل التوحيدى كل ما سمع ولا دون كل ما حفظ، ولا ألف ما ألف من دون موثقه يوثقه، ودافع يحركه، ومنن يضبطه، وروية للعالم مخصصة تحكمت في عمله خلال جميع الأطوار التي تقلبت فيها المقاسبات. فممنوله الفلسفى ونقله الأدبى محكومان بهذا التحليل، تخيل «الإنسان الكامل»، فهو الذي وجهه عمل النقل وتحكم في نمط الكتابة. فالمقاسبات رغم تنوع مواضيعها هي في الصميم تمثيل للإنسان الكامل الذي من مواصفاته طريقته المخصوصة في استعمال العقل والتفكير لتهديب النفس بما يجعلها متميزة عن العوام من ناحية ورجال الدين من ناحية أخرى.

الواصف في «المقاسبات»، به يضحي كلام المؤلف «كلاما على الكلام» إذا كان يتحدث عن أقوال الحكماء ويحاكيها، أو قولا خطيبيا إقناعيا إذا أتجه إلى المقتبس له معتبرا عن تقصير أو إخلال في العبارة أو غموض في المعنى يضطره إلى التصرف في الفكرة والعبارة، أو يصبح كلاما «مرأويا» إذا ارتد الكلام على نفسه وأصبح المؤلف يتأمل في عمله ويصف ما بذله من جهد وطاقة في رتق الكلام وفتقه، أو يتقلب إلى شكوى إذا كان موضوع الكلام نظرا في أحوال النفس وصرور الذهر. فالمقاسبة عموما هي نتاج سلسلة من الأعمال مرت خلاها من طور إلى آخر. كانت المقاسبة في الطور الأول مجرد وقائع، هي تلك الأحاديث التي جرت في مجالس العلماء والفلاسفة الحكماء، حيث تلاقت الأفكار بقراءة رسائل الأوائل، وتبادلت بمسألة بعض الألفاظ والمصطلحات ومناقشتها، وتناقلت بمحاورة بعض الأفراد ومناظرتهم. وقد دون التوحيدى تلك الوقائع كتابة، أو حفظها، فأصبحت تلك الوقائع وتائق اعتمد عليها التوحيدى في تأليف «المقاسبات»، وهذا في الحقيقة هو الطور الثانى حيث تقلبت المقاسبات بين عالم الأعيان إلى عالم الأذهان والأوراق. وبهذا بين عالم العلامات حين أعاد كتابتها وتأليفها وتصرف في نظمها وترتيبها. فما ألفه التوحيدى ليس الوقائع كما جرت في مجالس العلماء، وإنما الوقائع كما تذكرها وحفظها ودونها لحظة سماعها الأول. فالمقاسبات في الجملة تعرض في الآن نفسه ذكرى الوقائع وأثارها الباقية وطريقة تأليفها، فهي تحاكي الحدث، وهو وقائع المجالس، وتبين كيف حاكته. فالكاتبه عند التوحيدى هي شرة هذه المراهقة بين الوقائع المحكية بالقول والجهد المبذول في محاكاتها، بل هي ميمزيس حين تحاكي بالقول الوقائع في المجالس، وميميزيس

- [illegible]

وربما كان آلة لعلم الكلام ولأصول الفقه على طريقة المتأخرين فأما العلوم التي هي مقاصد فلا حرج في توسعة الكلام فيها ودمج المسائل واستكشاف الأدلة والأنظار، فإن ذلك يزيد طالبها تحكما في ملكه ويصاحبا لمصنوعة وأما العلوم التي هي آلة لعبها مثل العربية والمنطق وأمثالها فلا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط، ولا يوضع فيها الكلام ولا تنزع المسائل، لأن ذلك يحرص بها عن المقصود، إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير. فكلما خرجت عن ذلك خرجت عن المقصود وصار الاشتغال بها لغو. مع ما به من صعوبة الحصول على ملكتها بطولها وكثرة دروعها. وربما يكون ذلك عائدنا عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها، مع أن شأنها أهم، والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة، فكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تعصيب للعمر وشعلا لا يعني.

(15) ابن خلدون، عبد الرحمن المقدمة، ج2، ص21- «الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأحد من كل علم بطرفه».

(16) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، م.م، ج2، ص721.

(17) حصر، أعمال، أدب العلاف، فيلسوف الأدباء، (صم) كتاب، بوهلال، محمد (جمع وإعداد)، من قضايا التفاضل بين العلوم، أعمال ندوة اتصال العلوم واتصالها في الثقافة العربية (2006)، نشر كلية «آداب والعلوم الإنسانية بسوسة» ودار مسكياتي للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، تونس 2007، ص.

(18) البيان والتبيين مع، ج1، ص103.

(19) الأصمعي، أبو الفرج، كتاب الأغاني، طبعة دار الثقافة، بيروت، ج3، ص. ص129-144.

(20) رَوَى «التَّوْبُورُ» إِصْلَاحَ الشَّيْءِ وَكَلَامُ مُرَوِّزٍ أَيْ مُخْتَصَرٍّ

(21) يَنْحَى «وَأَنْحَى» عَلَيْهِ إِذَا اعْتَمَدَ عَلَيْهِ ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ أَنْحَى وَنَحَى وَنَحَّى أَيْ افْتَقَدَ عَلَى الشَّيْءِ وَانْحَى لَهُ، سَخَى لَهُ بِمَعْنَى نَحَا لَهُ

(22) تَرَكَ «رُكْ يَرُكُ» دَكَّةً وَهِيَ كَمَا اسْتَصْعَمَ وَرَكَ عَلَيْهِ وَرَأَيْهِ وَارْتَدَّتْ بَعْضُ وَصَفِهِ

(23) فَوَضَى «فَوَضَى» مَضَى مُخْتَصَرٌّ وَقِيلَ هُمَ الْمَيَّنُّ لَا أَمِيرَ لَهُمْ وَلَا مِنْ يَحْمِيهِمْ صَارَ النَّاسُ فَوَضَى أَيْ مَتَوَضِعِينَ وَهُمْ فَوَضَى بِمَعْنَى لَا تَنْتَهِجُ وَغَضَّ فَوَضَى بِمَعْنَى جَاءَ وَكَذَلِكَ جَاءَ الْفِعْلُ فَوَضَى وَأَتْرُجِبُ بِمَعْنَى فَوَضَى بِمَجْزَلِهِ

(24) الْفَرْقُ «الْفَرْقُ» رَفَقَهُ «رَفَقَ» لَمْ يَزَلْ وَابْتَدَأَ بِهِ وَشَرِبَهُ

(25) اسْتَشَفَّ «اسْتَشَفَّ» صَارَ وَهَّ وَاسْتَشَفَّ هُوَ رَأَى بَ وَهَّ

(26) عَمِيَ «الْعَمِيَ» مِنْ خَيْرِ أَعْيَالٍ هُوَ أَسَدُ حَيَّةِ الْفَيْحِ وَالْعَبَّ وَهُوَ أَشْبَهُهُ دُونَ وَجُورَ أَنْ يَكُونَ حَمْدًا وَاحِدَةً غَيْرَةً

(27) التوحيدي، أبو حيان، المقابسات تحقيق محمد توفيق حسين، م.م، ص. ص97-98.

(28) النظر مقدمة المحقق محمد توفيق حسين في، التوحيدي، أبو حيان، المقابسات م.م، ص. ص14-14.

(29) التوحيدي، أبو حيان، المقابسات تحقيق محمد توفيق حسين، م.م، ص. ص217-220.

(30) الضدين حسين، المناظرات في الأدب العربي الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، الطبعة الأولى، 2000، ص103.

(31) التوحيدي، أبو حيان، المقابسات تحقيق محمد توفيق حسين، م.م، ص. ص57-58.

(32) التوحيدي، أبو حيان، المقابسات تحقيق محمد توفيق حسين، م.م، ص89، حيث جاء في آخر [القدسة التاسعة] هذا التعليق الطريف. «قال الأندلسي قد كنا، أيها السيد، نترامى بهذه المسألة تحقيرا لها، وامتدادا لغدورها، وفيها هذا الخراب الذي لو رُحِّلَ إليه من قطر شام، وغرم عليه مال دثر، لكان ذلك دون حقه. وما أكثر ما يحقر الشيء، فبصير صلة لشيء، لا يحقر! لولا أن عمري استهزأه التحول لكبت أليس لهذا العلم صدار المتكلمين، وأصبح نفسي صيغة المتحققين».

الإرث الجاحظي ومشاققة التّوحيدي : من سلطة الموروث إلى سلطان التّجاوز

علي البوجلديني / باحث، تونس

1- على سبيل التّمهيد :

ليس خافيا على دارس الأدب، تلك العلاقة المخصوصة التي جمعت التّوحيدي (توفي 421 هجري) (1) بالجاحظ (توفي 255 هجري)، هذه العلاقة التي أشارت لها كتب التّراجم ونوّعت بها كتب التّقّد، القديم منه والحديث على حدّ سواء. ونحن إذ نعيش في خفايا تلك العلاقة، فمن جابها النصّي نبع ومن خلال مصراع الرّجين سرح، متخذين من إرث الرّجلين معيارا نوازن به هذا التّردّد بين التّبعيّة والتّجاوز.

لقد غدا معلوما أنّ ظلّ الجاحظ قد امتدّ إلى غيره من محابليه أو الأَخفّيه، فأثر أسلوبه في غيره من الأدياء على مرّ العصور (2). وما لا شك فيه أنّ التّوحيدي يُعتبر «آخر وأبرز» مثل لسلالة نثر القرن الثّالث العظيم (أي الجاحظ)، وإليه يَدْعِي السّبب وبه يعلّق الإعجاب» (3). ولذا فمحاولة تقييد نثر الأدب الأكبر الجاحظ «بحدّ أمرا بديهيّا» (4). هكذا نزوم أن نبحث في نصوص الرّجلين عن أثر الظلّ يحدّ ظله على لاحقه فيشقيه أو يشقى دونه. ولربّما كان التّوحيدي يحاول حاشدا أن يتخلص من رقة الانتماء الجاحظي، وأن يخرج من دائرة ظله. وكأنّه نفس حائرة ما بين الانتماء إلى أبوة الجاحظ (5)، وما بين الضعف أمام هذه السّلطة الأدبيّة التي فرضت نفسها، ورسمت بعد معالم الطّريق ومعايير الجماليّة الأدبيّة. فما

المقصود بالآرث، وما دلالة المشاققة (6)، مشاققة الأديب يروم أن يخرج من عباءة سلطان أديب آخر؟ وأين ينتج هذا الكثر والثر؟ وأين يُخفق؟ وهل قدر اللاحق أن يتردّد بينه وبين سلطة الموروث وسلطان التّجاوز؟

2 - التّوحيدي وتقييد الجاحظ :

نقد أعجب التّوحيدي بالجاحظ أيّا إعجاب، حتّى ألف كتابا خاصّا في تقييد الجاحظ (7). وكان يعدّه من عظماء العرب ولا يتخرّج في المجاهرة بموقفه وإعلان ولائه الأدبيّ له. يقول عن الجاحظ : «ما رأيت رجلا أسبق في ميدان البيان منه، ولا أبعد شوطا» (8).

وعلمتنا يا قوت الحموي (توفي 222 هجري)، يزيد من التّديق أنّ التّوحيدي كان من السّائرين على خطى الجاحظ السّالكين نهجه. بل كان «جاحظيّا يسلك في تصانيفه صلكه، ويتشبه أن يتظم في سلوكه» (9). كما كان اهتمامه بكتبه يفوق كلّ اهتمام. يقول في ذلك : «وكتبه في الدرر الثّير واللؤلؤ المطير، وكلامه الحمر المصنّى والسّحر الحلال» (10).

وفي هذا السّاعد ما فيه من مظاهر الإعجاب بكتبه، يتجلّى ذلك من خلال رصده لمعجم مخصوص مداره على التّقع : [الدرر، اللؤلؤ، الحمر، السّحر]، تفويها مشتقات

اهتم بها بالهمشيين من الناس سحقتهم دوره الخفاء
ففي محاولاته مع ابنه... هناك ما يكشف عن مدى الفتح
الاجتماعي والحراك الذي عرفه طوائف طبقات (١٦)
وربما يكون بذلك قد استطاع أن ينتقل «إلى الدأخل من
أحوال الخارج ما كان منه. ولا عنه، وإلى البلاط من أصداء
الشوارع ما ظل مقصيا دونه» (٢٠١٦).

هكذا كان التوحيدي «فإن حالة الوعي بقضايا عصره
مفرد ما يعنيه للناس... هناك في حياته البوئة، وما
يعرفونه من مرهقات ال... وهذا حتى أصبح الفاعل أن
كثي قد جاءت «بابضة» بال... هناك يكون مع دور من
المصادر لأولى عن حياة... وشواغل العصر» (٢٠١٦)
وقد أمكن له ذلك حين... إلى التحليل على الخطات
الإنسي، مبرح ط... أحداث المحسن والرفع
والدعة أو الذهب... التوحيدي في عصره، ليعرف
هذه الفئة من حداث... على الخط... من
جانب آخر، عبر... الحاضر...
حاضر... (٢٠١٦)

4 - المختلف بين التوحيدي والجاحظ

لقد رأينا أن الأساء... التوحيدي...
كتابة التوحيدي...
متعدد في فرائه الأ... الحاضر...
(١٤) مثلاً يعدّ لنا ح... الحاضر...
الكلمة الحاضرة... الحاضر...
فيترتب في طريفته من... الحاضر...
أن كتب الإمتاع والمؤانسة، فيظل متغللاً لنا عن رقة
الحاضر قريباً منه إلا أن... أساء الإمتاع قصة ذات ومجتمع
وعصر، كتبها صاحبها... أسلوبه كالمسيكي...
ولكنه أسلوب تميز ب... حرة فيه تتراعى صوة...
منفرقة بقوة في مناخ... يمكن لقوبه وتوالت الفكرية
والسياسية والاجتماعية... والتحية والتمسك

لقد سعى التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة إلى الكتابة
على طروس أدب الحافظ، فكان التأخيل بين أوضاع
«تلفظ مقبولة من موب... كريمة في هذا الأثر الأدبي»
(١٥). حتى أنه يمكن القول على غرار الدكتور صالح بن
رمضان إن الكتابة في الإمتاع والمؤانسة «قد تمت على أطلال

الذاكرة، وأن الكاتب قد محا بعض طروسها لعبد كتابتها»
(١٤). ولكن التوحيد أن التوحيدي لا يرى حرجاً في
ذلك، بل يقر بآثار أحواض، إذ فيه من إثراء للتصويع
يقدر كشفاً عن موقف وصحة من قصة تورد «خواطر»
عامة مات يعرف في مدونة النقاد العرب القدامى بالشرقة
الأدبية: «ما أكثر أن يقال: أخذ من فلان، وأغار فلان
على فلان، والخواطر تتلاقى وتتواصل كثيراً، والعبارة
تشابه دائماً، ومن عرف خواص النفس وقوى الطبيعة
وأسرار العقل لم يستنكر توارد لسانين على لفظ ولا تناسخ
حائرين على معنى حاضر، وباطنه ظاهر» (١٥).

التوحيدي، من خلال الكلام السابق، نرى تأكيد
فكرة تعدد آراء التوارد والتنازع والاحتكاك والإدعاء ما هي
إلا أشكال من شكل «تلاقي» والتواصل، فهي تلي لأدب
وتعني كما أن بعض التوحيدي اجتماع، يُحاكي نصوص
الحافظ الغالية في الإمتاع والمؤانسة، إذا فُتح «بإزاء»
«عبد» من... هذه لتعني لا تنفي الاشتكا
... الألف... على طروس الماضي
... التوحيدي في كتابة النص الهجائي مثلاً ضمن
... معروف بأدب المثالب على غرار ما نجد له
... الإمتاع والمؤانسة (١٦)، وفي مطالب الوزيرين،
... في مدح شرارة مدحها...
... الحاضر... الحاضر...
في ذلك... الحاضر...
الأثر... وإدراك فيسي ابصرة قد أفرط في حموه (١٧)،
فإن الشخصيات التي سرد التوحيدي أخبارها في الليلة
الثامنة والعشرين من لبالي الإمتاع والمؤانسة، من قصص
وعبد، ومصنفه وشخص صالحين وغيرهم من أصحاب
السلك «الوفور»، قد تندوا وأرطوا في الحركة والتجاوب
مع العبد وتجاوزوا في ذلك الحد. فإذا هم مسوخ من
الأطفال فكيف هذا من عن سباد عليهم، فإذا السيرة
منهم مضاعفة، وإذا بصورتهم تعزى حياءً ليعين (١٨)

5 - الخاتمة :

هكذا نخالص إلى أن التوحيدي كان «يتعلم على
الحافظ، أخذاً عنه ومتباعداً في أن واحد» (١٩). بل
يمكن القول، وإخال هذه أنه كان «أدباً مدخوطاً في السنة

«سجله وقتاً، وانتهى بإحراق كتبه» (45). وتلك فاجعة هذا الذي أراد أن يكون جاحظ عصره، مونغ دوني، لا لصعف ملكة وشع قريضة، وإنما لآل الزمان هو غير الزمان، والرجال غير الرجال. جاء التوحيد في غير رمته، فرماه الدهر بمحنة فكان الغريب الذي في عرته غريب يقول في لفظ يائس حزين ويسخرية سوداء البهجة: «أسببت غريب الخيال، غريب اللفظ، غريب الشجلة، غريب الخلق، مستأنسا بالوحشة فأتعنا بالوحدة، معتاداً للقصمت، ملازماً للحيرة محتملاً للآدي يائساً من جميع من ترى» (46).

ولكنه عند قراءة اليوم لن يكون غريباً، فقد تمكن من ضم الضمود في وجه عوانتي الزمن، فضمن بعضاً من حضوره، وحق بعضاً من حُلُوه، على الرغم من طبل الجاحظ القوي الكثيف، وتكرر أهل زمانه الذي أشقاه وعذبه طويلاً.

الثقافة الجاحظية (42). قد نظر في كثير من مصوص الجاحظ «وتشرب رويته البلاغة للعلم» (43). بل يحور لنا القول وقد بلغنا من عملنا هذا الذي أن بعض التوحيدي يُعدّ مصاً حامداً، لأنه لم يعد مصاً مسحوقاً أو تابعاً يسير في ركب الجاحظ، بل عدا والخال هذه، خارجاً عن مؤلفه متجاوزاً زمانه، غير هتّاب إزاء لحظة الزهية التي وُلد في رحمها، وغير عابٍ بسلطان جائر أو واقع مرّ مرير قد رمى بكلّ كلفة عليه. ووجه التوحيدي هو الضعيف المنكود، أمّا نضّه، ومهما بلغت هناته ومشكلاته، فإنه ميصمد فاضحاً ومصرّحاً، ومعرفاً بأسباب ظهوره وبأوضاع صاحبه ونظرته، مؤكداً ثابته جدوى الكتابة في واقع مليء بالمشكلات والمقالب والأهواء» (44).

لقد كان التوحيدي حقاً، ذلك المفكر النادر الذي عاش

المصادر والمراجع

أولا المصادر

- التوحيدي (أبو حيان)، الآف - (لكنه) تحقيق ووداد الشامي، طعة 1، بيروت، دار الثقافة، 1971.
- التوحيدي (أبو حيان)، الآف - (لكنه) تحقيق ووداد الشامي، طعة 1، بيروت، دار صادر، 1988.
- التوحيدي (أبو حيان)، الآف - (لكنه) تحقيق ووداد الشامي، طعة 2، بيروت، دار الآداب، 1989.
- التوحيدي (أبو حيان)، الآف - (لكنه) تحقيق ووداد الشامي، طعة 3، بيروت، دار الآداب، 1992.
- التوحيدي (أبو حيان)، الرسالة البغدادية، تحقيق: عبود الشامي، طعة 1، بيروت، منشورات الجمل، 1997.
- التوحيدي (أبو حيان)، الإيمان والمؤانسة، صخره وصعده وشرح عربيه أحمد أمين وأحمد الزين، طعة 1، مصر، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ت.).
- التوحيدي (أبو حيان)، مكيه (أبو علي)، الهوامل والشوامل، تقديم صلاح أرسلان، السيد أحمد صفر، طعة 1، مصر، لبيت لعمامة للشعر، 2001.
- التوحيدي (أبو حيان)، رسائلان للعلامة الشهير أبي حيان التوحيدي، طعة 1، الفلسطينية، نظارة المعارف العلمية، 1301 للهجرة.
- ثانياً: المراجع العربية
- 1 - الكتب:
- إبراهيم (زكريّا)، أبو حيان التوحيدي: أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، طعة 1، القاهرة، الدار المصرية للثقافة والترجمة، 1984.
- إبراهيم (روسم)، نظرية الأخلاق والنصوّف عند أبي حيان التوحيدي، طعة 1، دمشق، دار دمشق، 1994.
- أركون (محمّد)، نزعة الأستة في الفكر العربي: جليل مكيه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، طعة 1، بيروت، دار الساقي، 1997.
- الأسم (عبد الأمير)، أبو حيان التوحيدي في كتاب الفلاسفة، طعة 2، بيروت، دار الأندلس، 1983.
- ملا (شارل)، الجاحظ في البصره وبعدها وسمره، ترجمة: إبراهيم الكيلاني، طعة 1، دمشق، دار الفكر، 1945.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، رسالة الترييح والتشوير، تحقيق: شارل بلا، طعة 1، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1953.

- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البغلاء، تحقيق: محمد طه الحاجري، طبعة ٨، مصر: دار المعارف، 1990.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، السان والسير، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، طبعة ١، بيروت، دار الجيل، 1990.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، طبعة ١، بيروت، دار الجيل، 1991.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، طبعة ١، بيروت، دار الجيل، 199٥.
- حقايد (محمد الحبيب)، التوحيد، وفرة جديدة في الإمتاع والمؤانسة، طبعة ١، تونس، دار صفاء للنشر والتوزيع والطباعة، 1979.
- الحموي (ياقوت)، معجم الأدياء، ج 13، طبعة ١، بيروت، دار المشرق، (د. ت.).
- ديب (علي)، الأديب والمفكر أبو حيان التوحيدي، طبعة 2، تونس، الدار العربية للكتاب، 1980.
- لدحي (شمس الدين محمد بن أحمد)، مبررات الاعتدال في نقد الرجال، دراسة وتحقيق وتعليق علي بن محمد مؤنس، عادل أحمد عبد الموجود، طبعة ١، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995.
- الشبكي (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الصافي، عدة انتفاع محمد الحلو، طبعة ١، لبنان، دار إحياء الكتب العربية، (د. ت.).
- الشوسني (حلال الدين عبد الرحمن)، معة الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفصل إبراهيم، طبعة ٢، لبنان، دار الفكر، 1979.
- شبل (الحسن)، المتحسنة والزينة، قراءة نصية في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، طبعة ١، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993.
- شبل (عبد المعري)، نظرية الأندلس الأدبية في التراث العربي، دراسة-مختصر، طبعة ١، تونس، دار محمد علي الحامي، 2001.
- الشبكي (محمد عبد النبي)، أبو حيان التوحيدي: رايه في الإعجاز وآثره في الأدب والنقد، طبعة ١، تونس، الدار العربية للكتاب، 1983.
- عيسى (إحسان)، أبو حيان التوحيدي، طبعة 2، الشوفا، مطبعة جامعة الخرطوم، 1988.
- العقلائي (أحمد بن أبي - بحر)، نقد الأدب، تحقيق: عبد الفتاح أبو مدد، صعة ١، بيروت، لبنان، دار البشير الإسلامية لمصاحبه والنشر، طبعة ١، ٢٠٠٢.
- لغداني (عبد الله)، لسد النقص في الأدب القديم، صعة ١، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000.
- بوق (أبور)، أبو حيان التوحيدي، طبعة ١، تونس، دار الجنوب للنشر، (د. ت.).
- محي الدين (عبد الرزاق)، أبو حيان: سيرته وأثاره، طبعة 2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.
- مشال (محمد)، البلاغة والسر: جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، طبعة ١، المغرب، منشورات كلية الآداب جامعة عبد الملك السعدي بطنطا، 2010.
- المظاوي (حسن)، الله والإله في فلسفة أبي حيان التوحيدي، طبعة ١، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1989.
- بن مطور (جمال الدين أبي المصطفى)، لبنان العرب، سفة وعلق عليه ووضع فهرسه، علي شيري، طبعة ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1983.
- الموسوي (محمّد حسين)، سرديات العصر العربي في العصر الوسيط، طبعة ١، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997.
- الهمداني (سبع الزمان)، مقامات أبي العليل بديع الزمان الهمداني، شرحها ووقف على طبعها محمد محي الدين عبد الحميد، طبعة ١، مصر، المكتبة الأزهرية، 1913.
- ب - المقالات والفصول:
- برجيه (مركز)، مؤنة التوحيدي الأدبية للجاحظ، مجلة المنة (لبنان)، العدد 164، أكتوبر 19٩9.
- بلا (شارل)، النشر العربي ببغداد، ترجمة: محمد الناصر المعجيني، حوليات الجامعة التونسية، (تونس)، العدد 24، 1985.
- بن رمضان (صالح)، الإمتاع والمؤانسة وطروس الكتابة، حوليات الجامعة التونسية، (تونس)، العدد 47، سنة 2001.
- بن رمضان (صالح)، «الأديب الشاعر بين أسر الكتاب ونحوه التأثير»، حوليات الجامعة التونسية، (تونس)، العدد 48، سنة 2003.

1. بروكس، دار الكتب العلمية، 1995، ج 1، ص 111 كما يمكن مراجعة: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن عيني، من عبد الكافي الشامي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الصديحي، دار الفتح، مجمع خبوء، صفة 1، لبنان، دار إحياء الكتب العربية، (د ب) ج 4، ص 1 وكذلك راجع أحمد بن عيسى بن حجر العسقلاني، لسان السنان، تحقيق: عبد الفتاح أبو عبد، طبعة 1، بيروت، لبنان، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، 2002، ج 9، ص 50، 51، كما ذكره: جلال الدين عبد الزجدة الشوطي، رمة الوفاء في طبقات النعمانيين والشافعية، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة 1، لبنان، دار الفكر، 1970، ج 1، ص 497، كما يمكن العودة إلى مقال سنان في ذكره المعروف بالإسلامة. راجع في هذا الصدد:
- S. M. Stern «Abu Hayyan Al Tawhidi», Encyclopédie de l'islam, Nouvelle édition, T. I, Paris, 1994
- (2) محمد بن الأسلوب المحاذير حاصرا في كتابات ابن قتيبة (توفي 110 للهجرة)، والمزود (توفي 260 للهجرة)، وداود بن جعفر (توفي 110 للهجرة)، والصولي (توفي 111 للهجرة)، وأخروحي (توفي 312 للهجرة)، وبي جلال التمسكي (توفي 395 للهجرة)، والشعاني (توفي 421 للهجرة) مثلا
- (3) شارب، 1970، نشر العربي، بغداد، ترجمة: محمد الناصر لعجمي، حوليات الجمعية التونسية (نوس)، العدد 24، 1995، ص 51
- (4) راجع في هذا الصدد
- S. M. Stern «Abu Hayyan Al Tawhidi», Encyclopédie de l'islam, Nouvelle édition, T. I, Paris, Leyde, 1995 P 131.
- (5) ياقوت الحموي الزمزمي، معجم الأديب، تحقيق: إحسان عباس، طبعة 1، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، 1990، ج 5، ص 1024
- (6) المشقة، وكذا حاشية في اللسان، هي بمعنى المعاشرة والمعاينة والمصرة يقول ابن منظور: «شاقبت فلانا مشقة أو عدته وحاشرك... وشاقته أي عابرته... والمثله: معاينة والمعاينة»، راجع في ذلك: ابن منظور، لسان العرب، مادة ش ق ج
- (7) كتاب مقبول نسبه له لا مصنف ذكره في الحواري الزمزمي، راجع في هذا الصدد: ياقوت الحموي الزمزمي، معجم الأديب، تحقيق: إحسان عباس، طبعة 1، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، 1990، ج 5، ص 1024، حيث يمكن ملاحظة العسقلاني بالقول: «وقفت له على رسالة في تقريب المحاط المرمي في مدحه فيها...» راجع في هذا الصدد: بروكس، لبنان، دار البشائر الإسلامية، 2002، ج 9، ص 50، ويرجع برامته صديقه رائد أن يكون القرحي قد نفذ تقريبه ما بين 103-104 للهجرة، راجع في ذلك: محمد بن راشد، «المحاط في مرآة أبي حنيفة»، مجلة العربية (الرياض)، كتاب 170، العدد 418، 2011، ص 47
- (8) أبو حنيفة التوحيدي، البصائر، تحقيق: واد القاضي، طبعة 1، بيروت، دار صادر، 1988، ج 1، ص 211
- (9) ياقوت الحموي الزمزمي، معجم الأديب، تحقيق: إحسان عباس، طبعة 1، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، 1990، ج 5، ص 1024
- (10) أبو حنيفة التوحيدي، البصائر، تحقيق: واد القاضي، طبعة 1، بيروت، دار صادر، 1988، ج 1، ص 211
- (11) ورنى بعد شبع به وسحر به أشد الشجرة، راجع في هذا الصدد مقالنا: «التسوية وقضايا المعنى في مثالب لويس التوحيدي بين المعنى الحي الذي يلوح والمعنى المستور بالغريب»، ضمن ملفتي النص السردي وبعث، لمسى (تكريم لالأستاذ محمد القاضي)، الذي أقيم أيام 22، 24، 24 مارس 2012، بكتبة الأديب ونداء، ولأسانبات مؤتمرة.
- (12) أبو حنيفة التوحيدي، البصائر، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، طبعة 1، بيروت، المكتبة العصرية، ج 1، ص 60
- (13) قال في التوحيدي: «كان أبو زيد البلخي فاصلا... ويقال له جاحظ غراسان»، راجع في هذا الصدد: أبو حنيفة التوحيدي، البصائر، تحقيق: واد القاضي، طبعة 1، بيروت، دار صادر، 1988، ج 1، ص 60
- (14) ياقوت الحموي الزمزمي، معجم الأديب، تحقيق: إحسان عباس، طبعة 1، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، 1990، ج 1، ص 260
- (15) قد كتب الكتاب في معرض الرد على مدعي الزمان الهمداني (توفي 391 للهجرة) الذي حاول أن يثبت

من مكانة المحاضر راجع في ذلك «تدريج الزمان الهمداني» مقامات أبي العباس سبيع الزمان الهمداني، شرحها ووقف على طبعها محمد محي الدين عبد الحميد، طعة 1، مصر، المكتبة الأثرية، 1913، القائمة الجاهلية، ص 84، 79.

(16) مارك بروجيه، «سيرة التوحيدي الأدبية للمحاضر»، مجلة المحلة، (لندن)، العدد 154، أكتوبر 1969، ص 24.

(17) ومن قبيل اعترافه بالجميل ما قاله عن شيخه أبي سعيد الشيرازي (توفي 389 للهجرة)، فهو عبده «شيخ الدنيا»، راجع في ذلك أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، حققه وعنى حواشيه محمد بن تريب الطنجي، طبعة 1، بيروت، دار صادر، 1992، ص 248. وهو كما يقول يا قوت نائلا عن التوحيدي «شيخ الدهر وقوم العصر والمديم المثل، المفقود الشكل». راجع في هذا الصدد: يا قوت الحموي الزمعي، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس، طبعة 1، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، 1990، ج 2، ص 159. بل هو «أجمع لشمل العلم وأنظم للعب العرب، وأدخل في كل باب، وأخرج من كل طريق»، راجع أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، طبعة 1، بيروت، المكتبة العصرية، ج 1، ص 129. وقد بحث أحدهم في العلاقة بين الشيرازي والتوحيدي، فوجد أثر الشيرازي قوي في تلميذه التوحيدي. راجع في هذا الصدد: هشام محمد سويدي محمد، «التصور المسبوق إلى الشيرازي في كتابات التوحيدي»، أقطابها وقضاياها 2، مجلة فصول، (مصر)، المجلد 1، العدد 1، ربيع 1996، ص 222، 242.

أو من قبيل ما قاله عن أبي حامد الزموردي (توفي 424 للهجرة). يقول عن أبي حامد هذا «كان حرا يتدفق حقا لتفسير وقد بالأحبار. واستأطا لتعباني، وثبات على الخذل، وصرا في الخضم». راجع في هذا الصدد أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق: واد القاضي، طبعة 1، بيروت، دار صادر، 1988، ج 2، ص 11. وقد نقل عنه في البنية الزائفة والثلاثين من لأمتاع راجع أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، طبعة 1، بيروت، المكتبة العصرية، ج 3، ص 100.

(18) خصص التوحيدي ثلثي عشره واحد عشر والثاني عشر من «أدب» محدث عن أصناف الحيوات وطماها، سماها «أدب» المحاضر كتاب الخيول فخرج فيه من لعمري والآدب والواضع ها تأثر التوحيدي بكتاب الخيول من حيث «أدب» محاضر، عين ناقلا طلب ابن سعدان في أدب، والمؤانسة «استكتكت كتاب الحيوان لأبي عثمان، وأدب» محاضر به وبم فرت على تصحيحه، جمع في هذا أدب أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، طبعة 1، بيروت، المكتبة العصرية، ج 1، ص 1.

(19) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، طبعة 1، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، (د.ت)، ج 2، ص 1.

(20) أكدنا على المراجعة في المجلد والجزء في أدب التوحيدي في مقالنا الموسوم «أخذ والهزل في مؤلفات التوحيدي» صور السيد د. ف. حكيم، مجلة الفكر الحر، (تونس)، السنة الأولى، العدد 6، مي 2012.

(21) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، طبعة 1، بيروت، المكتبة العصرية، ج 2، ص 126.

(22) أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق: واد القاضي، طبعة 1، بيروت، دار صادر، 1988، ج 1، ص 11، 12.

(23) أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق: واد القاضي، طبعة 1، بيروت، دار صادر، 1988، ج 1، ص 247.

(24) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، طبعة 1، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، (د.ت)، ج 1، ص 2.

(25) المحاضر، الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، طبعة 1، بيروت، دار الخيل، 1990، ج 1، ص 7.

(26) في تنوع الموضوعات ما يحدد نشاط القارئ، حتى يكون بعضها «خفاما لبعض». ومتى خرج من أي القرآن صدر إلى الآخر، ومتى خرج من أثر صار إلى آخر، ثم يخرج من الخبر إلى شعر ومن الشعر إلى نادر، ومن النادر إلى حكم عقلية ومغاسير سداد، ثم لا يترك هذا الباب، ولعله أن يكون أقل، والملازم إليه أسرع، حتى يهبط به إلى مرح وقناعة. راجع المحاضر، كتاب الخيول، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، طبعة 1، بيروت، دار الجبل، 1996، ج 1، ص 94.

(27) يحرص التوحيدي في اللغة الزائفة والثلاثين لأحبار الرعية صاب الطباخ، وهم عبده كذاك «الولد العز».

- وقريب العهد بالكون^٩. راجع: أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، طعة ١، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، (د.ت.)، ج ٣، ص ١٧٧.
- (28) ستم: شكري، «أبو حيان التوحيدي - شهادة الفكر على العصر الإمتاع والمؤانسة نموذج»، مجلة رحاب المعرفة، (نوس)، السنة 10، العدد 3، ماي، جوان، 2003، ص 0.
- (29) حناي صندو، «الشاعمة والكتانة - مدخل إلى دراسة منطق التأليف في الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي»، مجلة فصول، (مصر)، المجلد 14، العدد 4، شتاء 1996. عدد خاص: أبو حيان التوحيدي، ج 2، ص 1، 1، 1، 1.
- (30) محمد جاسم الموسوي، «الشرذ المرواح - قراءة في شعرية التثر عبد التوحيدي»، مجلة علامات، (حجة)، المجلد 5، الجزء 18، ديسمبر 1993، ص 17.
- (31) أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، تحقيق: وداد القاضي، طعة 1، بيروت، دار الثقافة، 1971.
- (32) يرى عبد الله القفاص إن التدقيق في الأمر يكشف لنا أن «وراء الاستطراء لعبة أخطر من معزود الإمتاع، بل إن الإمتاع حرى استعداده كأداة للرخص والتربة النقدية في صيغة سائخة ومختلطة» راجع في هذا الصدد: عبد الله محمد القفاص، النقد الثقافي - قراءة في الأساق الثقافية العربية، طعة 3، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2003، ص 225.
- (33) صالح بن رمضان، «الإنعام والمؤانسة وطروس الكتانة»، حوليات الجامعة التونسية، (نوس)، العدد 45، سنة 2001، ص 231، 232.
- (34) صالح بن رمضان، «الإنعام والمؤانسة وطروس الكتانة»، حوليات الجامعة التونسية، (نوس)، العدد 47، سنة 2001، ص 24.
- (35) أبو حيان التوحيدي، الصائر والدخائر، تحقيق: وداد القاضي، طعة 1، بيروت، دار صادر، 1988.
- ج 2، ص 20.
- (36) محمد جاسم الموسوي، «الشرذ المرواح - قراءة في شعرية التثر عبد التوحيدي»، مجلة علامات، (حجة)، المجلد 5، الجزء 18، ديسمبر 1993، ص 11.
- (37) وقد حبث ليته بصرف من ذهبي شديدا في بحثي «راجع في هذا الصدد التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، طعة 1، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، (د.ت.)، ج 3، ص 158 وما بعدها.
- (38) المحاط، محمد، رسائل القفاص، تحقيق: مه الجحرج، طعة 1، بيروت، دار النهضة العربية للصدقة والنشر، 1994. راجع: تقديس من كلام حافظ علي محمد بن الجهم ص 1، 50.
- (39) المحاط، كتاب الحور، تحقيق: عبد السلام محمد هادي، طعة 1، بيروت، دار الحيل، 1996.
- ج 3، ص 343، 345.
- (40) فهذا من فهم ضوئي إذا سمع عبد الله، حارة ابن المثنى «شرب تشبه الأرض» وتخرج في الثراب، وتخرج وأرد وعرف شعره، وهذا من رحمت من يسهله ويسكه. راجع: التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، طعة 1، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، (د.ت.)، ج 2، ص 100. كما وصف ابن معروف قاضي القضاة، الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص 172. أو طرب ابن صر القفاص الذي «قبل القضاء على عناه فذة جارية أبي بكر الجراحي في درب الزعفراني، الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص 171. كما وصف ابن سمعون الضوئي وهو في حالة طرب، الإمتاع والمؤانسة ج 2، ص 171.
- (41) محسن جاسم الموسوي، سرفيات العصر العربي الإسلامي الوسيط، طعة 1، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997، ص 87.
- (42) ستم: شكري، «أبو حيان التوحيدي - شهادة الفكر على العصر - الإمتاع والمؤانسة نموذج»، مجلة رحاب المعرفة، (نوس)، السنة 10، العدد 3، ماي، جوان، 2003، ص 0.
- (43) محمد مشال، البلاغة والشرذ - جدل التصوير والحجاج في أحبار الجاحظ، طعة 1، نظوان، المغرب، منشورات كتبة الآداب جامعة عبد الملك السعدي، مطبعة الخليج العربي، 2010، ص 4.
- (44) محسن جاسم الموسوي، سرفيات العصر العربي الإسلامي الوسيط، طعة 1، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997، ص 90.
- (45) عبد الله محمد القفاص، النقد الثقافي - قراءة في الأساق الثقافية العربية، طعة 3، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2003، ص 100.
- (46) أبو حيان التوحيدي، رسالة في الصداقة والصديق صسر - رسالت للعلامة الشهير أبي حيان التوحيدي، طعة 1، القسطنطينية، مطارة المعارف العلنية، 1301 للهجرة، ص 3.

تصوّرات نقدية في كتابات التوحيدي من خلال الموازنة بين النظم (1) والنثر في نصّ من نصوص الإمتاع والمؤانسة

محمد المرطوي / باحث، تونس

إنّ الأبنس في تركيبه القصبي، أي بوجهه الذي يصح
يسرّ ويظهر ما خفي في حشاشه نفسه، ومن عنده يذهب
من تصوّرات وأفكار وهو يعتبر عن إرادته وفيه للعالم
وتفسيره ظواهره عبر اللسان. وقد ذهب بعض الباحثين
(الجاربي، تكوين العقل العربي) إلى حدّ عتد بعض
العربي عقلا يأتيا، لشدة التعلّق بين تكوين الإنسان
العربي وبين حاجته إلى التعبير وقدرته على رصده
ومائل شئ في طرق الإفصاح والبيان.

ومن أضرب البيان الشعر، وهو كما يُعرّف (على
حسب عبارة عمر بن الخطاب) «ديوان العرب» ولسان
حالهم ومكمن تميّزهم، يتفخّرون فيه وهو وعاء يحفظ
علومهم وعاداتهم وأخبارهم من أيام وحروب ومآثر
بلى غير ذلك. وكان الآلة مسخلة لكل ما يعيشونه
وما يتصوّرونه، إذ نحن وأحدود في أشعورهم تصوّره
لمفهوم الزمن وعلاقتهم بالمكان وبطرتهم للمصير
الإنسانيّ إلا أنّ هذه القسمة تنحصار في الغيبة لنشعر
لا نخفي ميل بعض أعلام الحضارة العربية للنثر، وهذا
مكمن السؤال القائم على البحث في العلاقة بينهما

تريد أزل الأمر أن نذكر مسجع عملنا فمعزّض في
البدانة إلى وبرة الحدث في تمصيل الشعر على شعر أم
العكس، ثمّ سابع العواطف الواردة بعض التوحيدي
الذي اعتمدنا مسدا في حشاشه تحيلا وبفصلا بلى أن
نعم استحلاص الموقف الحاض التوحيدي من المسألة

وأيضا في حشاشه نفسه، ومن عنده يذهب
من تصوّرات وأفكار وهو يعتبر عن إرادته وفيه للعالم
وتفسيره ظواهره عبر اللسان. وقد ذهب بعض الباحثين
(الجاربي، تكوين العقل العربي) إلى حدّ عتد بعض
العربي عقلا يأتيا، لشدة التعلّق بين تكوين الإنسان
العربي وبين حاجته إلى التعبير وقدرته على رصده
ومائل شئ في طرق الإفصاح والبيان.

ولعلَّ القارئ يسأل عن مبرز حديثي عن موقف التوحيدي ولماذا لم أدم أراءه لغيره، فنقول إن النص لدمع لهذه الأراء من سوى نص أبي حيان دانه وترتيب لمواقف ولا سبب في ذكر أحدها والاختزال في آخر ودعه الأول شواهد وإلحاق الثاني برأي كلها أمور من صفة النص، لذا لا يمكن قراءة هذه المواقف وحجبها بعزل عن موقف جامعها وناقليها لنا وهو في نص الحال صاحب الإمتاع والمؤانسة.

النظم والنثر وحيد، تبعيات الأسان الفنية، لكل ميراثه. وقد حملت كتب النقد عند القدامى خاصة بإفاضة القول فيهما من جهة خصائص كل منهما وأسبغته على أآخر رسماً وشرط في السيرة وبلاغة وأداء للمعنى واستهواء للمستقل، يصل الحديث القول في كتبه وحده الشيء وسبب. سار التوحيدي على حضاة وهو لتأثير شديد التأثير به (على حذائره كثير من الأدباء) وكما يبدو جلياً في كتابته: مواضيع وأساليب ومنهج تفكير) ولما أن نستحضر مواقف بعض القدامى من هذه القضية حتى ينسني لنسب مقارنتهم، أورد الترحيبي في كتبه ومدى تأثيره ومنها: «أما الجاحظ الذي الجملة الأستاذ عبد السلام المسدي في كتابه (2) حيث قال: «أما الجاحظ فيفضل الشعر على النثر» ويجعل مذاهبه مصدراً لقياس النثر، وهذا ما قرأه الدكتور عبد السلام المسدي في مجمل نقد الجاحظ، وأوجزه قائلاً: «الجاحظ يتخذ يجعل من الشعر رمزاً للمخلق الأسلوبى الأوفى، لذلك نراه يخص نقد النثر، بعض المقائيس المستقاة من حصن نص حياكة الشعر» كان يكون الكلام قدما على الشامل المبررة، حتى يكسب ميرة الإيقاع المقطعي، وهذا ما يمل الوصية «مينة المبدية»: «إن استطعتم أن يكون كلامكم كله مثل التوقيف فافعلوا».

ويجد الرأي نفسه لدى عبد المظفر من الفصل العلوي في كتبه (3) «ومن تنبيه الشعر أن الكلام المشطور وإن رقت ديباجة، ورتب بجنه وحسب ألفاظه، وعذت ماله إذا أشده إحدى، وأورده الشاذي، ومدته صوته المظرب، ورفق به غيرته المشد، لا يحرك وزينا، ولا

يسل حزيناً، ولا يظفر من القلوب كميناً، ولا يخون من الدمع أسياً، فإذا حوّل بعينه نظماً، ووسم بالوزن ومساء، ولح الأسماع بغير امتناع».

وقد أثار المرزوقي قضية المفاصلة بين النظم والنثر للبحث في أمور منها: تأخر الشعراء عن رتبة الكتاب، وقلة المترسلين، وكثرة الشعراء. وذكر المرزوقي الأسباب التي أوجبت تأخر الشعراء مقابل أهل النثر (البلغاء)، كما أوجبت أن يكون النثر أعلى منزلة من الشعر؛ وهي «الأول: أن ملوك العرب قبل الإسلام وبعده كانوا يتبحرون بالخطابة والافتنان فيها، وكانوا يأنفون من الاشتهار بقرض الشعر، وبعده ملوكهم دناءة، الثاني: أنهم اتخذوا الشعر مكسبة وتجارة، والثالث: أن الإعجاز القرآني والحديث النبوي وقعا في النثر دون النظم (4).

إن النص الذي ستمتد سندا للخوض في هذا المسألة هو الوارد في الليلة الخامسة والعشرين (5) من كتاب الإمتاع والمؤانسة.

على خلاف الوزن المنطلق في السؤال، وهو في هذا الموضوع محدود بالبحث إلا أن الموضوع كدأب القدامى في التوجيه، يبرر من نسب في كسبه ودراستها فيستحضر لمؤلفون شخصيات واقعية أو خيالية يجيبون لهم طلبتهم أو يرسلون لهم رسائل ليده الحديث في مسألة يرومون البحث فيها، والسؤال في الليلة الخامسة والعشرين نشأ لغاية البحث في التفاضل بين النظم والنثر من وجوه عدة فاشتربت الآراء وتوزعت الحجج لهذا وذلك.

1- في افضلية النثر وعلو منزلته:

أورد التوحيدي كلاما كثيرا دعما لهذا الموقف:

- حجة الأسبقية الزمانية وكفاية الحاجة :

اعتبار النثر أصلاً للكلام وسابقاً على غيره من فنون القول، وهي أسبقية زمنية تحيل على أسبقية الحاجة إلى النثر دون سواه فيه عبر الإنسان عن مقتضيات مقامه

وحاجاته وتطلّعات نفسه، والتّمتّع في الزّمن يجعل النّثر أصلاً في النّشأة والتّكوين وينال بذلك شرف التّقدّم، إذ أنّ الأصل يحظى بشرف الكمال وصفة الاكتمال وهي صفة تجعله في غنى عن البقّة وهي الفروع، التي تبقى في حاجة إلى الأصل الذي يمدّها بسبب الكينونة والوجود ونيلها حظوة النّسب والانتماء له. وقام الحجاج في هذا الموضوع على مقولتي التّمام والتّقصان فالأفضليّة للتّام على النّاقص ظاهرة لا مراء فيها.

كما طرقت مسألة الحاجة إلى النّثر في أصل الكلام وغياها هذه الحاجة عن النّظم. فمتى قام الأصل بكفاية الحاجة لم تعد من خصائص الفرع حتّى إن أتاحتها. وملخص الحجة أنّ النّثر ثابت والنّظم حادث لاحق على النّثر لا ينازعه في المرتبة وبذلك لا يتجاوزه في منزلة الشّرف.

- حجة الشّريف النّيفي :

والقصد من هذا الكلام وقوع الشّرف في خصائص النّثر باعتباره الوعاء الحامل للتّقصير النّثري على احتلامها من حجة من توجهت إليهم من جهة لأمانة التي نزلت فيها فأسيقيّة النّثر حسب هذا الرأي تستغرق الزّمان والمكان والمُحاطب، ويتّبع الاختصاص للنّثر في هذا الموضوع بتأكيد خلوّ التّراتيل السّماوية من خصائص النّظم وإبتعادها كلّ البعد عن وسائله وأدواته، ولعلّ هذه الحجة ترتبط بسابقتها من حيث أنّ الكلام متى كان منشوراً أوفى بالحاجة فلا داعي لجمعه منظوماً. كما أنّ الحجاج يبلغ أعلى مراتبه عندما نستخلص من ثنائيا هذه الحجة وفق نظرية التّقيّة (التّداوليّة) وقاعدتها التي تحدّث عنها الجاحظ والقائمة على مراعاة «أحوال السّامع»؛ أنّ النّص النّثري على اختلاف تشكّلاته نزل ليفهم الخاصّة والعامة، فيبني أن يكون في شكل تتقدّر عليه كلتا الطّائفتين من النّاس لا واحدة دون الأخرى. وبما أنّ النّثر هو الأصل وهو الأكثر شيوعاً واشتراكاً بين عموم النّاس، وجب أن تكون الرسائل السّماوية به.

- حجة الطّبع والجبّة (6) :

ويمكن الحجة أنّ الإنسان لا ينشأ على نظم الكلام شعراً بل فطرته قائمة في صوغ كلامه نثراً بسيطاً لا تعالاه شروط النّظم، والدّاعم لهذه الحجة اعتبار النّظم تقييداً للحرية الإنسانيّة في الكلام لما يفترضه من ضرورات إقامة الوزن وأنّساق الإيقاع وما إلى ذلك من قواعد الشّعر كما ذكرها ابن رشيق في العمدة في قوله «الشّعر كلام موزون مقفّى يدلّ على معنى». وقد اعتبره صاحب الرّأي في النّص قائماً على «حصار العروض وأسر الوزن وقيد التّأليف». ٨٠. فالقصد في هذا المحلل بيان اختصاص النّثر بالفطرة الإنسانيّة وارتباطه بعناصر التّكوين لدى الإنسان في مستوى التّعبير. فهو أوّل وسائل التّعبير وأقدم أشكال الوسائط البيئيّة في محيط الإنسان وعالمه.

وقد خاض صاحب هذه الحجة في مسألة الطّبع والفتنة واعتبر القول بتقدّم الشّعر -لأنّه مدار الدّوق وعليه يدور الاختيار في ميل النّفس إلى أحدهما دون الآخر، والشّعر أقرب من هذا المنحى إلى الطّبع باعتبار قصائده البليغة جاءت موزونة قبل أن يضبط الخليل بن أحمد الأوزان ونظام العروض وقواعده- كلاماً لا يستقيم ولا أسس له من الصّحّة لأنّ الدّوق لا يخرج عن دائرة الصّناعة، فهو ينشأ عند الإنسان ويصاغ ويصقل بملكة العقل وبالتّعبير فيه واحتكاكه بواقع الإنسان. فالذّوق لا يقتصر على كونه هبة طبيعيّة تُقسم بين النّاس بالتساوي ولا يطالها التّغيير. فهي قابلة لأن تكون صناعة هي صناعة الذّوق. فلا يتقدّم النّظم وينال الشّرف على حساب النّثر بهذه الصّفة أي باشماله على خصلة الذّوق.

- حجة التّصنيف والدّخول ضمن باب من أبواب المعرفة :

تقوم هذه الحجة على تقديم النّثر على النّظم باعتبار الأوّل من باب العقليّات إذ أنّ الإنسان يعبر عن إدراكه الواقع وتدلّبر أمره التّعبير والتّفكير العقليّ في أنظمة

بالموسيقى -وهي فرع من فروع الرياضيات- يتناسب ومقاماتها وتصاريفها فهو لا يقل شرفاً عن منزلة علم الموسيقى ولا يتعارض معه في شيء وتسقط بذلك حجة اعتبار النظم غير مناسب لمقتضيات العلم وخارجاً عنه قد يُوقَّع منه الخلط. إضافة إلى كونه أعلق بالتقوس لأنظماً بالقلوب لا يصير حفظه خلافاً للنثر.

3 - موقف أبي حيَّان وجماعته :

بعد الآراء المختلفة وحجج الفريقين من الناس يتنافسان في تقديم النثر على النظم أو جعل الأخير سابقاً وأعلى منزلة، يتقل أبو حيَّان إلى بيان موقفه من المسألة، باعتباره -علامة على أنه فيلسوف- ناقداً للأدب عالمياً بنظرياته وأقوال العلماء فيه وكيفيات تمييز جيده من رديئه. ويقدم موقف أستاذه أبي سليمان المنطقي قبل الإدلاء برأيه لحجة السلطة العلمية وحتى لا يقع في موقع الحاكم في الأمر فلا يقدم رأياً قاطعاً يُحاسب عليه. وموقف أبي سليمان هو موقف العلماء والمناطق أكثر منه موقفاً لناقداً أدب أو عالم بفنون الشعر وضروب نثر وتصاريفه، إذ قدم موقفاً متوازياً قائماً على التعريف دون الحكم وبيان شروط التمييز في كل ضرب من صربي القول (النثر والنظم)، فاعتبر النثر ذا منزلة وقيمة إذا ما توقرت فيه شروط منها أن يكون لفظه مستعملاً غير متروك ومعناه واضحاً غير غامض إلى غير ذلك من الشروط. كما اعتبر النظم شريف المنزلة متى كان مستقيم النحو جلي المعنى خالياً من الغريب والوحشي من الألفاظ الخ . .

وموقف أبي سليمان قائم في أساسه على دعم هذا وذاك وإنصاف كل من الضربين متى توفر على ما ذكر من شروط فهو موقف أقرب إلى التفكير المنطقي الذي لا يهتم بالجوانب الفنية الجمالية ولا بجماليات التلقي والسبق إلى المعنى وإجادة إخراج الصورة وبلاغة التشابه والكتابات التي هي في عرف أهل العلم بالأدب لا تنأى إلا من طريق التلميح إلى المعنى وجعله غير يسير الإدراك إلا بالتبصر والتدقيق.

الطبيعة بواسطة النثر لا الشعر. فهذا الأخير هو التعبير عما يدخل في باب الحسّ والمشاعر وما يحتمل في حشاشة الإنسان. فالأول نمط تعبير عما هو عقلي والثاني تعبير عن تعبيرات الحسّ، والحسّ لا يبلغ شرف منزلة العقلي فالتقدم والأسبقية يكونان حقاً للنثر وهو بهما أعلی. كما أنّ ما يدخل ضمن باب الحسّ ويستعمل للتعبير عن تقلباته لا يستقيم وفق قاعدة ولا يخضع لقانون، فهو غير معلوم منه إبقاء الحاجة من عدمه عكس النثر الذي لا يطاله الخلط باعتبار دقة ما يجيء فيه من كلام يصدر عن العلم بالشيء وإدراكه إدراكاً عقلياً.

2- في أحقية النظم بالسبق وعلو المنزلة:

يذكر التوحيدي آراء تجعل النظم سابقاً على النثر وأحق بمنزلة التشريف، وهو في هذا المحل يترك المجال لبيان موقف ثان. فيظهر بصورة الناقل الأمين للحجج الواردة ضمن مواقف الجمعين.

- معرفة أقدار المنزلة وإعطاء الفضل للناس بحسب ملكاتهم :

الفصل في هذا المحل تشريف النظم لأنه والعالمين به بمنزلة أرقى من غيرهم وتمييز الخاصة من العامة. عكس النثر الذي هو ملكة منتشرة بين جميع الناس لا تميّز في الاقتدار عليها أو امتلاك ناصيتها. والارتقاء لمنازل الخاصة من هذا الباب موكول إلى تعلّم قواعد النظم والإحاطة بطرقه والقدرة على إتيانها بإنشاء الفوائد أو إتقان العلم بصناعة الشعر وقوانينه.

- في حسن استعمالاته وجودته ورفقيها :

أهم ما تميّز به النظم هو ارتباطه في الاستعمال بالغناء الذي يؤثر في العقل والنفس ويطبعها بطباعه. واعتبار النظم قوام الأغاني وأساسها الذي دونه لا تكون، وارتفاعه عما دون ذلك من رديء الأصوات وبسيط الاستعمالات. ومادام النظم مرتبط وثيق الارتباط

جعلاه يتأى عن تقديم تصوّر نقديّ خاصّ به يفصل به القول في مسألة المفاضلة بين النثر والنظم فلجأ إلى التوفيق بينهما وجعل الشرف في إدراك كل منهما وإخراج الكلام في صورة تقارب بين الفئتين. فلم يقدم نظرا نقديّا فعليّا لضروب القول الأدبيّ من نثر ونظم، ولا خاص في قوله وفي أغلب ما قدّمه من حجج للموقفين في تفاصيل الفئتين ولطائفيهما ومكمن الإجابة فيهما (مثل مراتب الشعراء وأهل النثر أو تقنيات الكتابة فيهما وأسرارها ولا ارتباطهما بأنظمة في القول الأدبيّ وإنتاجهما لمنظومة نقدية متكاملة من شأنها إدخالهما في باب العلوم والمعارف) إلا بالقدر اليسير. وبذلك يكون غلب حضور صورة الفيلسوف المتأدّب على شخصية الأديب فيه. على أنّ بعض الحجج التي قدّمها على أنسنة جمع من العلماء وأهل المعرفة طالت جوانب من المسائل الجزئية والتفاصيل المرتبطة بخصائص كلّ شكل من أشكال القول الأدبيّ (النثر والنظم)، ولكن دونما تمصيل أو استفاضة.

ولعلّ موقف التوحّيدي لا يختلف كثيرا عن أساتذة باستثناء أنّه علّاه بين الأمرين فجعل العلوّ في القيمة وشرف الممتزلة يُدركان بتشابه النثر والنظم ووقوع الكلام في منزلة بين الممتزتين بالجمع بين محاسن النثر وخصائص النظم باعتبار اشتراكهما في التوقّف على الإيقاع والقيام على المحاكاة للواقع بنقله أو باعتماد أنظمة التخيل. فتكون الإجابة متأنية من القدرة على المواءمة بين العيّنين لا في إطار التنازع بينهما. عكس غيره من الكتاب الذين أوصحوا مواقفهم من المسألة متن دكرناهم في أول العمل أو من غيرهم (7)، وموقف أبي حيّان قائم في عمومته على اعتبار النقد يوازن بين الصناعتين.

فيرى أنّ قواعد البلاغة تستقيم لكليهما وتوجد في مصنفات النثر ودواوين الشعر.

خاتمة :

إنّ تأثير أبي حيّان بالمتنّ العنقديّ، «بشكل المنطقيّ

الهوامش والإحالات

- (1) المقصود بالنظم في هذا الموضع «الشعر»، لا النظم كما أورده الجرجاني في مقدّمة دلائل الإعجاز بمعنى تعليق الكلم بعضها ببعض.
- (2) المسبّي (عبد السلام) - قراءات مع الشّابي والمتنبي، وإحاطة ومن حقدون سلسلة دراسات نقدية در سعاد الصّباح. الكويت، 1993.
- (3) العلويّ (المطهر بن الفضل) - غزوة الإغريض في نُصرة القريظ. تحقيق د. نهى عارف الحس مشهورات مجمع اللغة العربيّة بدمشق. د ت
- (4) المرزوقي (أبو علي) - شرح ديوان الحماسة، تحقيق فريد الشّيع. دار الكتب العلميّة. بيروت - لبنان 2004.
- (5) التوحّيدي (أبو حيّان): الإمتاع والمؤانسة. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزّين. مشهورات دار مكتبة الحياة بيروت. لبنان. ج 2. ص 136-140.
- (6) (الملاحظ) أبو عثمان عمرو بن بحر: الخيوان، نشر مصعنيّ البايي الحلبي. ط 2. 1965. والملاحظ للحافظ، واتّقص منها القطرة والطلع الذي خُلّق عليه الإنسان وورع فيه وكان تكوينه عليه.
- (7) الفيلسوفي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ط دار الكتب المصريّة 1922. وقد انصهر للمشرق ودئت في قوله عن النثر «أرفع درجة وأعلى رتبة وأشرف مقاماً وأحسن ناضاً»

الإنسيّة العربيّة في القرن الرّابع الهجريّ / العاشر الميلادي

من خلال كتاب «الهوامل والشوامل»

لأبي حيّان التّوحيدي ومسكويه (*)

ص : محمد أركون ترجمة - رمضان بن رمضان / باحث، تونس

هو الأمر في كل الإنسيات - كما حدّدها الغرب - الإنسان هو مركز كل البحوث الفلسفية والعلمية، نساءل حول مصيره وأصله ومكانته في الكون ووضع البيولوجي والروحي / الفلسفي المطابق لتروعه الإنساني (3).

يريد من خلال هذه الدراسة، بيان انتصار هذه النزعة في القرن الرابع الهجري / العاشر ميلاديا، وذلك لتحليل أثر قليلا ما لفت إليه الانتباه إلى حد الآن بالرغم من أنه ثمرة تعاون أدبيين - فيلسوفين معبرين أفضل تعبير عن عصرهما إنه كتاب «الهوامل والشوامل» لمسكويه ولأبي حيّان التّوحيدي.

(أ) تقديم الكتاب وبنيته :

يعود الفضل في حصولنا على نسخة من كتاب «الهوامل والشوامل»، إلى غيرة السيد أحمد أمين المجتهد الذي لا يكل وإلى مساعده السيد أحمد صقر. نعرف النشاط الكبير الذي يبذله العلامة والناشطة المصري في إحياء الكتب التراثية المعبرة عن التيار

إن الفلسفة الوسيطة في أرض الإسلام. كما يعرف، أعلنت حقوق العقل واستقلالته تقريبا مثلما فعلت مختلف المدارس الإغريقية في البداية. إذ كان الكندي قد أقر أن هذه المنكبة يجب أن تعنى بها ونصاه في بحثها بمعطى الوحي، فالذين حازوا من بعده، وكثروا أكثر فقه حظا بفضل نصوص الإغريق التي أصبحت أكثر توفرا وأفضل ترجمة وبالتالي أكثر سهولة في فهمها - اكتفوا بعرض تعاليم الرسول باعتبارها بديهيات حقيقية بإمكان الحكيم sage أن يصل إليها من خلال تمشّ استدلال أكثر بطلاً وأكثر تعرجاً (1).

وبناء عليه، فإذا لم يكن شرعيا الحديث عن فلسفة إسلامية بمعنى أنه ومنذ دراسات إميل جيلسن E. Gilson صرنا نتحدث عن فلسفة مسيحية -، ويبدو طبيعيا الحديث عن إنسيّة إسلامية un humanisme musulman (2) وتحديدًا في نطاق الفلاسفة ومن حدّاد حذوهم من أصحاب العقول الحرة، الذين قوّضوا للعقل الإنساني مهمة رسم المراحل العقلية المؤدية إلى هذه الحقائق الكبرى المعروضة على عيّدتنا من قبل الوحي. مثلما

الشديد للثروة والثراء والمشهورات. قبل أن يترب عن ذلك (8). قبل التوحيد من جانبه بهذه الصفة على أمل أن يحصل على بعض الفضل الضروري، بواسطة مساعدة مراسله على ذلك. هذا التفسير الذي نوحى به مقاطع من الكتاب يظل مقبولا بقطع النظر عن تاريخ تأليف الكتاب. إن التحديد الصحيح لهذا التاريخ - أو بالأحرى للتاريخين باعتبار أن الأمر يتعلق بمؤلفين، وللذين هما متتاليان لا محالة في الزمان - يكون، مع ذلك، مفيدا جدا لفهم جيد لبعض أسئلة التوحيدي التي حاولنا أن نقيم علاقة فيما بينها ونبحث فضلا عن ذلك عن رابط مع ما قاله التوحيدي بوضوح في مسكويه (9).

إضافة إلى ذلك، يمكننا وبشكل أدق، أن نحدد تشكل الكتاب ونتابع تطور كل من التوحيدي ومسكويه. للأسف لم نتمكن أثناء قراءتنا للمؤلف من استخراج أي مؤشر يمكننا من إبداء رأينا بصورة حاسمة، في مقدمة الكتاب، يكتبي أحمد أمين في (ص.ي) بالإشارة إلى أن «الهومال» هي المؤلف الأول - أي القسم الأول من الكتاب - وهي للتوحيدي، يوضح م. ج. س. (M.S. Siffert) أنه «قد يكون التوحيدي وجه أسئلة إلى مسكويه من الري» ولكن التوحيدي أقام بالري (10) في مناسبتين على الأقل: المرة الأولى ليتوصل الحظوة لدى ابن العميد وهذه الزيارة وقعت ما بين 353-360هـ (11). المرة الثانية حصلت ما بين 363-370هـ في محاولة، لا جدوى منها، لكسب صداقة ابن عباد. إذا أخذنا بعين الاعتبار وكما سنبينه لاحقا أن مظاهر شخصية التوحيدي قد تتجلى بقوة في «الهومال» فإتينا نميل إلى الاحتفاظ بالتاريخ المتأخر لتصنيف الكتاب أي ما بين 367-370هـ.

بعد قطيعته النهائية مع صاحب بن عباد، كان من الطبيعي أن يتقارب مع مسكويه الذي ظل بعيدا عن الوزير المتكبر المؤيد وعن فخر الدولة (12). ووفقا لذكرى ولي نعمته ابن العميد.

من ناحية أخرى، فمسكويه نفسه، حتى إن صدقنا ما قاله عنه التوحيدي في الامتاع (13)، فإنه لم يكن

العقلاني والفكر الحر في أوساط المثقفين العرب. إن المعتزلة الذين شتّع عليهم في المدينة الإسلامية منذ ردة فعل المتوكل (ت. 847/233) تجاههم وجدوا فيه مدافعا متحمسا (4) بدون شك. ولتبيان هذا الدفاع من خلال مثال معبر، لقد اختار أن يتزع من النسيان نماذج جذلية، كما سرى لاحقا - من المشيعين للعقل المعقل *la raison raisonnante*: أبو حيان التوحيدي، لقد وجد فيه أحد أفضل الأدباء العرب على الأصعدة الثلاثة: اللغة والأدب والفكر، ورغم أن نصيب مسكويه في كتاب «الهومال والشوامل» أهم سواء من حيث طوله أو من حيث طابعه التذكري الفلسفي، فإن التوحيدي وفي ذهن أحمد أمين، كان هو الصلة (ذريعة) للكتابة.

إن الكتاب في حالته الراهنة (5) يشتمل على مائة وخمسة وسبعين مسألة (وهي تمثل الهومال) مع أجوبتها (وهي تمثل الشوامل). كلتاهما ليستا، طبعاً، بنفس الأهمية. إن الشكل الحوارى يضمن حياة وفائدة يبعثان من قراءته مذهبة للسل، إننا نشعر وكأننا نحضر تبادل للأفكار - نوعاً من المذاكرة - (6) من أم التوحيدي في القرن الرابع الهجري بين المختصين الذين يجتمعون في مجالس الحاضنين للأدباء والعلماء، وتبعاً لذلك، فإتينا نذهب إلى الاعتقاد بأن هذا «التقديم الجديد» (6) كان من اختيار مسكويه - وذلك بالنظر إلى المقاطع التي يعترف بأنه نسبها إلى التوحيدي (7). وهو الذي تكفل بذلك وذلك لتحقيق نجاح للكتاب لدى بائني الكتب.

إننا إذا أخذنا بعين الاعتبار الوضعية الخاصة بكل المؤلفين، فمسكويه موظف سام يتمتع بوضع مادي ميسور وبمصاديق كبيرة، أما التوحيدي فهو غير محظوظ أو أنه غير موفق في مساعيه وفي علاقاته، يعيش الحرمان والخصاصة - لذا يمكننا أيضاً أن نقول إن الأول هو الذي وضع التصميم الخاص بهذا الكتاب. في الواقع كان مسكويه يعلم أن الرد على مسائل منبثقة من ذهن في مثل نباهة التوحيدي وثقافته إنما هو تكريس لشهرته الفلسفية ولا سيما فرض الاحترام على كل أولئك الذين يميون عليه حبه

إن الإنسية تتكشف ليس في الكيفية التي يدافع بها عنها بل أكثر من ذلك في الكيفية التي تماش (19) أكثر من كونها إشكالية محضة، لذلك سنسائل، بشكل منفصل «الهوامل» ثم «الشوامل» وذلك بالنسبة إلى النماذج النفسية التي تظهر بمقدار ما تظهر الأنساق التي تم تصميمها إن لم يكن أكثر.

(ب) تحليل محتوى كتاب «الهوامل» :

- أبو حيان التوحيدي أو الإنسية الساخطة:

إن كل من يمتلك معرفة قليلة بالنسق الفكري الاعترالي، ميسمى إلى أن لا يرى في «الهوامل» إلا مجموعة عينات معيرة عن الإشكاليات التي يتم عادة نقاشها في أوساط المثقفين منذ ظهور المشيعين للعقل في القرن 2/هـ-8م. بدا أسلوب التوحيدي اللاذع، المنشج نارة والطريف طورا، يذكرنا بطريقة جذابة الجاحظ ولكنه يظل دقيقا. عندما نستطى التصوص بذهن أقل تحاملا، ندرك سريعا أن التقليل منها وحذف قيمة ثبته لشهادة على هجرته ببدء بوجبة يظل أفضل من ردعا إلى مجرد مساهمة عقلية موجهة إلى تحدي المعرفة الفلسفية.

إن الاعتزال وربما التصوف أيضا، مكنا التوحيدي، ليس فقط، من الجهر بما يعتقد، ولكن، وقبل كل شيء، من منهجية وإطار مناسبين للتعبير عن إحساس مأساوي بالحياة، إن الفكر الجامح يوصل إلى مستوى يفتح الضمير على اللامعقول. بما يعني الإحساس بقطعة مدوية تعذر ترميمها بين العقل والواقع وبين العلم والغيب. وبما أننا في القرن العاشر الميلادي، أي في العصر حيث يؤس الإنسان في مواجهة نفسه وفي مواجهة الطبيعة، يتسامى بسهولة ليتحول إلى احتجاج متصلب على الإله وحيث المثقف ينتقل يسر من التشريع العقلاني للواقع إلى التخي بالمشق الإلهي.

بعيدا من هذا التأويل الخاص ليس فقط «الهوامل» ولكن أيضا بكل مصنفات التوحيدي (20) إذ كيف نفسر تقديمه لنفسه بصفة دورية كثائر وتيل ساخط وكثريه

إلى حدود سنة 366هـ على الأقل قد تحول بعد بصدق إلى الفلسفة (14). إن ابن العميد وكذلك ابنه أبو الفتح كانا من الأدباء الطرفاء أكثر من كونهما فيلسوفين زاهدين. فعقد الدولة هو الذي شجع مسكويه على التوجه نحو الفلسفة. بما أنه هو نفسه كان فيلسوفا يسبح نعمه وأفضاله على أهل الخصوص والعلماء (الحكماء) (15). في بيئة مهتمة كأشد ما يكون الاهتمام بالعلم والحكمة، أحس مسكويه أنه صار لزاما عليه أن يستعمل في فرض نفسه كمعلم في الفلسفة comme maître قبل أن يعتبره أصدقاؤه مجرد مشغل بالكيمياء (خيماوي) (16). إننا إذ نوكد أن مسكويه قد كتب أجوبته (الشوامل) ورتب المصنف في كليته ما بين سنة 370 و372 هـ، نقرب أكثر من الحقيقة الظاهرة والتي تقدمها لنا النصوص المتوفرة حاليا (17).

إن نظام تنالي المسائل ومن ثم الأجوبة، لا يستند على أي قصد في تأليف نسق ويلورته فمثلا المسألة حول الغناء المصحوب بألة موسيقية وهي المسألة رقم 61 ص 162 يأتي بعد سؤال حول نوع الروح التي الطهر (المسألة رقم 60 ص 158-159)، سؤال آخر حول الأسباب التي تحتنا على حفظ الأسرار (المسألة رقم 2، ص 15) يأتي بعد اهتمامات معجمية محضة. (المسألة رقم 1، ص 5) ... فالسؤال نفسه يتناول غالبا أكثر من قضية كذا شأن المسألة (رقم 4 ص 24-26) التي تتناول في الآن نفسه الأسباب التي تجعل الزهد مرغبا فيه لدى الناس كافة، الفرق بين السبب والعللة، ثم نسبية الزمان والمكان (18).

مذ ذاك، هناك صعوبة جمة في الإحاطة بمحتوى الكتاب في دراستنا هذه والتي تهدف إلى جمع معطيات مبعثرة حول مباحث عامة يفرض شرحها. فليس الذي يعنينا الكم الهائل من المسائل المثيرة في كتاب «الهوامل» على أهميتها، ولكن الذئبة والمنظور للذنان طرحت ضمنهما وأجيب عنها. وكذلك من ناحية الدروس المستخلصة من خلال كتابين مهمين ومن خلال الأفاق الفكرية لعصر كامل.

ونمام وكمثالي صاحب ومادي يحسد الآخرين على نجاحاتهم وعلى رفاهيتهم، وكمثالي سادر ومؤمن وورع، وكمثالي فخور وغريب في دنيا الناس وكمثالي شغوف بالمعرفة واثق في فضيلة العلم... وعلمي يذهب إلى حد حرق مؤلفاته (21).

إن أي تجربة وجودية صادقة هي، ولا شك، تقوم دوماً على خيبات ونجاحات وعلى المواجهة بين القوة والضعف، باختصار، في هذا الخليط المعقد الناتج عن الانفعال الحاد نخرط في وضعيات مختلفة. لذلك وفي حالة التوحيد، من العبث البحث عن مفتاح لشخصية: هذا يعود إلى رغبتنا في اختزال التناقضات الملازمة للحياة إلى مجرد معادلة بسيطة. لقد شارك التوحيدي في أرقى المناظرات الفكرية وتحمل في الآن نفسه وضعيته المهيبة تلك التي يكافئ المجتمع بها في أغلب الأحيان، المفكرين الجريئين، ويبدو أنه نجح في غوص نري في أعماق هذا التعارض والتي على أساسها، كما سنرى مع مسكويه، بنى الفلاسفة التروبولوجيتهم (22). تبعا لذلك يقدم التوحيدي نفسه كأحد أفضل الأمثلة على المثقفين المجددين في القرن الرابع (10م) فهو يختلف في الآن نفسه، عن مثقفي الجمال من أمثال ابن العميد، وعن المثالمين التجريبيين مثل معظم الفلاسفة واختلافه أكثر عن المتكلمة والفقهاء. لقد كان لمصادفة التواصل واللقاءات مع الأمراء والوزراء والتعاقد معهم الكلمة العليا في توجيه مجرى حياته كلها (23). وأعطت حياته شيئا من الاستقرار، لأنها ساهمت في إبراز البعض من سمات شخصيته مثل الثورة والصرامة التقديرية وانظاره المتشجع لفرصة للثأر: كل ذلك بذريعة وعيه بقيمته وبأهليته اللتين طالب بالاعتراف بهما دون خجل زائف (24).

لقد كان من اللازم الإلحاح على هذه المعطيات حتى لا يدخل في دأبه الواحدة وفي منطلها الداخلي انتقامات مصطنعة لكونها ظاهرية مثل أن ندرسي انتقامه للاعتزال ومعتقداته الأدبي... فبدلاً من تفكيك الحقيقة الحية والشاملة، بهذه الطريقة، نرى أنه بإمكاننا إثارتها: بشكل

أكثر وفاء وذلك باقتناص توجهاتها العامة والأشد ذبوعاً. «فالهومال» ستمكثنا من تحديد ثلاثة توجهات:

1- العقلانية السادرة ولكنها الأكثر خصبا.

أ- من خلال معني النسبية والكونية

ب- من خلال المعنى الحي والنافذ للتجربة المعاشة

2- الجرأة الفكرية

3- التوجهات الثقافية

عقلانية التوحيد :

ما العقل ؟ وما علة الشيء ؟... وما الداعي لإثارتها ؟ ما السر الذي يخفيه ؟... ما الذي يريد القدامى قوله بـ... ؟ ما تأثير وما هي النتائج التي تجرّها ؟... كيف يصير الحل إلى ؟... ما وجه المعنى في ؟...

لذلك هي الاستهزائات الملحة التي تعود عند طرح كل مسألة. هذه المجموعة من العيّنات وحدها تكفي لتكشف عن موقف علمي وجريء لكاتبنا وعن عطش الفهم. لذلك بالاستعانة فقط بأنوار العقل الإنساني. هذا العقل لا يترك محيّا يقع خارج نفوذه. فكل النقاط السياسية التي تشتغل على السواء الذهنية الشعبية أو الذهنية الراقية، يتم إثارتها (25). هذا العقل جيشاً حل يثير الشك في البنية المنطقية وفي الحتمية سواء كانت تبسيطية أو صارمة. لأنه يبحث في كل مكان على ربط السبب بالنتيجة. لا يستعمل البنية المعطيات الدينية وإن استعملها فليضعها في بدورها إلى «الشك المنهجي».

لكن، لا يكفي أن نعلن انحيازنا إلى العقلانية، فهذه ورغم أنها دعامة لكل موقف فلسفي، إلا أنها تفقدنا إلى أنظمة شديدة الاختلاف بحسب الكيفية والرؤية اللتين تمارس ضمنهما هذه العقلانية.

إن التوحيد، لا يمكنه طبعاً الانفلات من القلق الفلسفي المسيطر والذي كان تقريبا وحصريا معرفة أنطولوجية بمعنى أنها فكر جوهري يبحث عن إدراك لأشياء في ذاتها.

مثلاً فعل مرتابي. ولكن سرّة أند حدّة ومحمدة أكثر بالغيت، يسجل التوحيد في هذه «المحاولات» Essais الراهنة والماضية العجز والخيبات، ليقابلها، ضمن جدلية صارمة، بادعاءات الإنسان العاقل l'homo-sapiens

إنّ الدروس المستخلصة من هذه المواجهة القاسية، غنية ودائمة راحة كما ستبينه بعض الأمثلة التالية:

فلا الغنى ولا المعرفة ولا الدين نفسه تكفي لجعل الإنسان لا محالة طيباً وطاهراً كما يريد العقل.

إن الملاحظة العادية، تظهر أنّ الناس «في جميع اللغات والتحلّ وسائر العادات والمثل يتواصلون بالزهد في الدنيا والتقليل منها والرضا بما رزقا به الوقت وتيسر الحال، هذا مع شدة الحرص والطلب وإفراط الشراء والكلب...» (ص 24). إنّ السلوك الأفضل هو ذلك الذي يتبدل بحسب النزعات المتناقضة للمعيار العقلاي، هكذا إذن - فلمْ تحدث الناس على كتمان الأسرار وتبألقوا في أخذ العهد به وحرّجوا من الإنشاء» (المسألة رقم 15) ثم «ما الحسد الذي يعترى الفاضل سعدف من غلبه في الفضل، مع علمه بشناعة الحسد ويقبح اسمه واجتناع الأولين والأخريين على ذمّه؟».

(المسألة رقم 23، ص 70) ثم: «لمْ صار بعض الناس يولع بالتبذير مع العلم بسوء عاقبه وآخر يولع بالتقشّير مع علمه بقيع الدالة فيه» (المسألة رقم 39 ص 115) ولمْ اشدّ عشق الإنسان لهذا العالم حتى لصق به واثره وكدح فيه مع ما يرى من صروفه وحوادثه ونكباته وغيره وزواله بأهله» (المسألة رقم 102، ص 248) ثم «لمْ صار الحظير أقلّ على الإنسان؟ وكذا الأمر إذا ورد أخذ بالمختار وسدّ الكظم وقد علمت أنّ نظام العالم يقتضي الأمر والنهي ولا يتمّان إلاّ بآمر ونهيه وأمور ومهيي وهذه أركان ودعائمه» (المسألة رقم 143، ص 310).

إن فكرة كونية بعض العيوب والإخلالات التي تفقد الطبيعة الإنسانية، تبعاً لذلك أهميتها وتعجز تماماً على إزالة علامات ضعفها تنتهي حينئذ بعرض نفسها على

ليسأل التوحيدي، عن المفاهيم المتداولة بكثرة في الفلسفة (مثلاً المسألة رقم 40، صص 94-95) أو عن سبب تصافي شخصين لا تشابه بينهما في الصورة ولا تشاكل عندهما في الخلقة (المسألة رقم 49، صص 129-130) أو: عن ملتصق النفس، (26) إذ يقول «ما ملتصق النفس في هذا العالم؟ وهل لها ملتصق وبينة... ولولا أنّ يتسع النطاق لسألت ما نسبتها إلى الإنسان؟ وهل لها به قوام أو له بها قوام؟ وإن كان هذا فعلى أي وجه هو؟ وأوسع من هذا القضاء حثيث الإنسان: فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان». (المسألة رقم 68 صص 179-180) أو: «لمْ صار الإنسان إذا صام أو صلى زائداً عن الغرض المشترك فيه، حقر غيره واشتط عليه وارتفع على مجلسه ووجد الخنزرة (الكبر) في نفسه وطاردت النعرة (المنخوة) في أنفه حتى كأنه صاحب الوحي أو الوائق بالمغفرة والمنفرد بالجنة» (المسألة رقم 136، صص 298-299) هذه التساؤلات تهدف دوماً إلى الفهم النهائي للشيء في ذاته والذي يفصله ينقذ العزم والإصرار العقل من فوضى التعدد لمسه في لذة الاستغراق والتأمل في وحدة الخلق الإلهي (27).

ولكن التوحيدي ليس كمسكونه حكيم مدّ تحرر بالمقدار الكافي من صنوفات الحياة لتتفرغ إلى مطاردة مدوٍ جدوى لعمل أعلى تأملي. به التوحيدي، بالأحرى كتب فيلسوف، يحمل على أمثاله، وهو يتصارع مع الحياة نظرة نقدية، إنه في الآن نفسه، تستبد به صورة الإنسان الكامل (28). التي ظلت حية في تعاليم أستاذه أبي سميان المصطفي (29) وكذلك بينة الاتفاق والدساتين وصراع المصالح، باختصار كل ما هو لا أخلاقي. حيث وجد نفسه مجبراً على أن يجد لنفسه مكاناً وسعياً. إنه يرتفع بالمواجهة بين هذين الأمرين الأخلاقيين لجعل منها طريقة للتفكير في الوضعية الإنسانية.

نتلحق هكذا برؤية شبيهة بروية مونتاني Montaigne الذي يرى في مختلف التجارب الإنسانية. العدد نفسه من «محاولات» بآنية تقريياً، الهدف منها هو تجسد الحكمة في الفعل.

فارئ «الهوامل» يقابل التوحيدي «أخلاقية الصور الرمزية المثالية» (30). في الأوساط الصوفية والفلسفية المعروفة الحقيقية للأخلاق، حيث ما تزال هذه المعرفة غير وافية بنفسها وأماخودة بجملة الحثيات المتعددة ولكنها تمثل استحقاقا لا مثل له في أن تكون مبتكرة وطريفة. في جميع الأحوال، يبنني التأكيد على وجهة النظر الإيجابية التي يتبناها التوحيدي وذلك بإرجاع الأهمية الاجتماعية والفعالة للفضيلة la vertu في حين تبدو الرذيلة le vice أو العيوب... وفي علاقة تبادلية مع الفضيلة كأشياء عادية. في كل مرة تقتضي فيها المسألة إيجابية في اتجاه ما يسارع مسكويه إلى ترك أرضية المعطيات الواقعية، لأنها ينظره تحيل على النفس الحيوانية ليوجه النقاش نحو مقتضيات النفس العاقلة إن سوء الفهم الذي تطرحه المسألة رقم 128، ص 287-288 «لم صار اليقين إذا حدث وطراً لا يثبت ولا يستقر والشك إذا عرض أرسى وربص؟ بذلك على هذا أن الموقف بانسي، متى شككته نزا فواده وقلق به أو الشاك متى وقفت به وأرشدته وأهديت الحكمة إليه لا يزداد إلا جموحا ولا ترى منه إلا عتوا ونفورا» يستمر ذلك في الكتاب كله.

«لماذا يطلب التوحيدي اليقين؟ وعندما يعثر عليه يجده غير مستقر وغير ثابت في حين أن الشك إذا عرض ربص... يجب مسكويه بحزم أن ما من يقين إلا في المنطق وفي الرياضيات وهو بذلك يقضي الشحنة الانفعالية التي ينطوي عليها مفهوم اليقين والشك الموجودان في مسألة التوحيدي.

مثال آخر معبر عن هذا التنافر في وجهات النظر توفره لنا المسألة رقم 55 ص 147: «ما العلة في حب العاجلة؟ ألا ترى الله - تعالى - يقول: «كلا بل تجبون العاجلة» والشاعر يقول: «والنفس مولعة بحب العاجل». من أجل هذا المعنى ثارت الفتن واستحالت الأحوال وحارت العقول واحتيج إلى الأنبياء والسياسة والمقامع والمواعظ... هذا المثال يسمح لنا بإظهار الطابع النقدي والجري لموقف التوحيدي نسجل، إلى حد الآن أن صاحب «الهوامل» يشهد تلقائيا

بالشعراء الذين لا يأخذهم مسكويه مأخذ الجد يقول: «ولو حملنا معاني الشعر على تصحيح الفلسفة ونفسيح المنطق لقل سليمه وانتبهك حريمه وكنا مع ذلك ظالمين له بأكثر مما ظلم الشاعر النفوس التي زعم أن الظلم في خلقها» (ص 85). عندما تعلم أن الشعر هو قبل كل شيء التعبير الحميمي والمباشر على أصداء نفس الشاعر وعلى الأحداث صغيرها وكبيرها، سعيدها وحزينها، نقبس عندئذ المسافة التي تفصل الكاتبين عن بعضهما البعض في كيفية قراءة كل منهما للواقع

إن التوحيدي لا يمكنه أن يمنع نفسه من أن يربط تفكيره مع ما يجده في تجربته الخاصة قابلا للتعميم. فمتدما يتساءل: «لم طلبت الدنيا بالعلم والعلم ينهي عن ذلك؟ ولم لم يطلب العلم بالدنيا والعلم يأمر بذلك». (المسألة رقم 5 ص 33). إنه من البديهي أن يطرح التوحيدي من خلال وضعيته الخاصة السؤال الحارق عن مكانة المثقف في المجتمع (31). إن السؤال المطول والمفصل بدرجة عالية من الدقة حول الصداقة والذي يسل هذا للاستشهام: «ما السبب في تصافي شخصين لا يقابلهما في الصورة ولا تشاكل عندهما في الخلقة...» (المسألة رقم 49، ص 129-130) (32) هي أيضا معبرة جدا عن التداخل بين الذاتي والموضوعي وبين النفسي والعام في مقاربة التوحيدي للمسائل.

إن التعريف الشهير للصديق حسب أرسطو: «الصديق الآخر هو أنت» أتاح الفرصة لنقاشات متواترة بين المختصين وللتوحيدي أن يدلي بدلوه من خلال الصفحات النابضة بالحياة في كتابه الإمتاع والمقابسات (33).

لكن التوحيدي يبدو أنه حاول - دون جدوى - أن يصطفي لنفسه صديقا، وفشل في ذلك ترك أثرا عميقا في نفسه ورمى به في غربة أخلاقية وفكرية ألهمته تلك الصفحات الرائعة في كتاب «الإشارات الإلهية» (34).

إن سير أغوار المعيش ترك التوحيدي مشحودا باستمرار، في تأمله القاسي حول مصيره الشخصي وفي رصد المتوثب لكل معاصره بمختلف انتماءاتهم.

إذا لم يسكنه الناس تداعى عن قرب وما هكذا هو إذا سكن واختلف إليه (..). فأعلم أن هذا لذلك لأنك تعلم أنهم يؤثرون في المسكن بالمشي والاستناد وأخذ الفلاحة (قشر الأرض والطين) (المسألة رقم 110، ص 260). وأيضاً (المسألة رقم 146، ص 314) : «ما علة كراهية النفس الحديث المعاد».

إنه يحتفظ بكل التفاصيل المهمة على طريقة الجاحظ ومن ضمن المسائل المتعددة تستحق المسألة رقم 38، ص 114 أن نقلها كاملة :

«ما سب محبة الناس لمن قل رزؤه حتى إنهم ليهيئون الطعام الشيء له بالغرم الثقيل ويحملون إليه في الجون على الرؤوس ويضعونه بين يديه وكلما ازداد ذلك الزاهد تمنا ازداد هؤلاء لجاجة، فإن مات اتخذوا قبره مصلًى وقالوا : كان كثير الصوم، قليل الرزء وإذا عرض لهم من يأكل الكثير ويتذرع في اللحم مقنوه وتبذوه وكرهوا فزبه واستسرفوا أدبه ؟ ولعله ما هجر الناس زيارة مقابر الملوك والخلفاء ولهاجرة بزيارة قبور أصحاب البيت والخليلان بأقل الصيغ والمسكنة» (35).

إنه لأمر مثير أن نرى مسكويه يتمتع بازدراء عن الإجابة على عدد من المسائل المتصلة بالمعتقدات الشعبية. مثل المسألة رقم 157، ص 339 : «ذكرت -أيديك الله- مسائل لا تستحق الجواب من آراء العامة وجهالات وقعت لهم مثل قولهم : إذا دخل الذباب في ثياب أحدهم يمرض وقولهم دية النملة تمرء، وإذا طئت أذن أحدهم قالوا كيت وكيت وهذه المسائل وأشباهها إنما ينبغي أن يهزأ بها ويتملح بإيرادها على طريق النادرة، فأما أن يطلب لها أجوبة فما أظن عاقلاً يعترف بها. فكيف نجيب عنها؟ والله يغفر لك ويصلحك». بعد طرح هذه المسألة لم يكلف مسكويه نفسه عناء الإجابة -وهذا لسوء حظنا- عناء أن يسردها علينا كلها.

إن الإصرار والعناية الفائقة اللتين يفحص بهما التوحيدي كل ما يعرض له يجعله يتوقف عند سلوكيات غير متوقعة أحياناً فهو يطلب : «لم صاحب الهم ومن غلب عليه الفكر في ملم يولع بمس لحيته وربما نكت الأرض بإصبعه وعيث بالحصى». (المسألة رقم 121، ص 275) ويسأل : «لم البيان الكريم والقصور المشيد

الهوامش والإحالات

(*) هذه الدراسة صدف ضمن كتاب محمد أركون
Essais sur la pensée islamique (Paris 1977) «L'humanisme arabe au IXe/ Xe siècle. d'après le kitab al-hawamit wal-sawamil pp87

وقد ترجمنا جزءاً منها متصلاً بكتاب «الهوامل» للتوحيدي - ص 87-100

1) L. Gardet, le problème de la «philosophie musulmane» avec les références qui y sont données aux travaux de R. Walzer, in mélanges E.Gilson, vrin 1959, PP 262 284

2) Le problème est discuté dans L. Gardet, la cite musulmane pp 272 et av le point de vue positif est défendu par Abd al Rahman Badawi, dans la pensée arabe, SILVI, pp 67-101

3) إن الدور الذي لعبه المعتزلة في فسخ الألفاق الإنسانية لكل المشاكل الهامة هو بالتأكيد دور خطير. ولكن، ألم يكن الاعتزال نفسه تعبيراً عن أزمة عامة للتفسير الإسلامي للنهوك في حيويته ولكنه الساذج في توهمه البدائي من قبل التمثلات القديمة للعالم التي كان محمراً على التعاطي معها تدريجياً ؟ إن المسمى «خصيب للأسية الإسلامية» ينبغي البحث عنه في اهتمام القيم العقلانية والتقاليد الدينية الأحياء للوعي الانفعالي الذي

- تغلب عليه الرؤية الأحرورية. إن حركة التثاقف هذه التي أنتجت أرواحا معقدة مثل روح التوحيدي، وهي التي استعبدت مع «النهضة» في القرن التاسع عشر وتخلت، تحت أعصاب حلال الاضطرابات التراجيدية (4) بعد محمد عبده والذي كانت مواقفه العقلانية تظهر أكثر كنتيجة التقاء ذهني بسبب حركة مثاقفه، أكثر منها إرادة ثابتة «في العودة إلى الأصول» بالنسبة إلى أحمد أمين الذي درس علميا المعتزلة، المساران اشتغلا بالتساوي (5) الإجابة على السؤال الأخير غير مكتملة، فالمخطوط الوحيد الذي استدل إليه في النشر قد سقطت منه بعض وروايات (6) أسئلة وأجوبة - كما يظن الناشر. أنظر «الهوامل والشامل» ص 464 الهامش 1
- (6) إنه نفس التقديم الذي اعتمدته مسكويه في كتابه «رسالة في العقل والنفس» والذي أعدهاها للنشر واستصدر قريبا في le bulletin de l'inst fr de Damas هل يمكن أن يعكس في محاولة لتقليد حوارات أفلاطون؟
- (7) أنظر على سبيل المثال رقم 61 ص 180 ورقم 69، ص 182، والمسائين 161 و162 في كتاب حراء خطأ في الترتيب، وضعه مسكويه نفسه ليعطي لنفسه فرصة حتى يتعرف التوحيدي على إجابته.
- (8) لقد تحدث هو نفسه عن هذه التوبة في كتابه «تهذيب الأخلاق»، الفقرة 1420 هـ، ص 61 «لعمري قارئ هذا الكتاب أي شخص، استطعت تدريجيا أن أعظم نفسي بعد أن عشت الحيرة وتركتها تعود على الاستمتاع بها. هكذا أسلمت نفسي إلى معركة طيبة»
- (9) ينهم التوحيدي، مسكويه، بشدة لأنه يتظاهر بمشاعر أخلاقية دون أن يلتزم بها في سلوكه ولا سيما انهيمه له بالجل أنظر كتاب الامتناع والمؤاساة ج 1 ص 35-36 وكتاب «انقلاسات» ص 90 هذه الفقرات ينبغي التعاطي معها بحذر مثل كل الأحكام التي يصدرها التوحيدي على معاصريه.
- 10) If E.J.2c ed s.v.ABU hayyan, article de S M siern
- (11) إنها الفترة التي حل فيها مسكويه الصديق الحميم لابن العديم (أنظر: تجارب الأمم، ج 2، ص 274) في هذه الفترة يتعرف المؤلمان على بعضهما البعض دون أن يتجسسا صديقين
- (12) إن العلاقة الحميمة التي جمعت مسكويه بأحد لها أسسها شخصيه واسميه والتفوية وسندهم تحليليا مفصلا حول ذلك في بحث ينشر لاحقا
- (13) كان طوال الوقت مد من حميم، مشغلا بخدمته، ومسير حراً، من دونه حاجته ولشهواته
- (14) الامتناع، ج 1، ص 3
- (15) هذا يعني أنه إلى حدود هذه المسح، ليس من معيار مسكويه في خدمته، وهذا ما توحى به فقرة في كتاب تجارب الأمم (ج 1، ص 274) كتب في خدمة الشيرازي من الذي في نسخة أبي الفتح (1) إلا أن مسكويه يرسم للمؤرخ الشاب صورة حيث يعيش عليه. نزهة الصبوي وحيه للبلد ولأهله والقوة ولكن ذلك بعد فوات الأوان عما أن كتاب «التجارب» قد كتب بعد 381 هـ (موت أبو الحسن العمري ذكر في الجزء الثاني ص 274) أنظر التجارب ج 2 ص 301-303
- (16) تجارب الأمم، ج 1، ص 407
- (17) في إحاطة على السؤال رقم 161 حول الكيمياء تعهد مسكويه بأن يخصص مقالة خاصة، لأنه يعتبر الموضوع هائلا جدا (ص 42) هذه المقالة إن كانت قد كتبت فعلا، فهي للأسف قد ضاعت كان بإمكانها أن تتيح لنا تحديد أهمية الحيايمي الأخير ودوره في الشط العنقي في القرن 4 هجري.
- (18) يجلي مسكويه في كثير من الأحيان قارئه إلى مؤلفه هو فعلى كتاب لشعرون بجعله إلى الكتب «الغور الأصغر»، وإحاطة أن هذا الكتاب قد صنف استجابة لطوب عهد الدولة، أي بعد سنة 381 هـ، عهد استمر الأمير السيد في بعده، تأتى من عهد الذي كان يفتي عهد الدولة. فوجاء بالأمير السيد أو الملك السيد (أنظر رسائل)، نشر، شوقي ضيف، «الفترة 1381» مسكويه بدأ كتابه الغور بهذه العبارات «ورد على أمر الأمير الأجل المظفر السيد المؤيد من السعد»
- (19) تبين من هذا القمص المتواتر من الأسئلة، إرادة قتالية يمكن النظر إليها على أنها تحد مسافر للمعرفة الفلسفية أو هي مجرد تمرس عن فضول قوي ؟ لا يسى أن التوحيدي كان دائما سمحت من خلال كتاباته عن ثأر من معاصريه الأكثر منه حظا.
- (20) في هذا الصدد، إن التوحيدي ومسكويه متكاملان بشكل رائع، بما أن القسم الأول الخاص بالتوحيدي يحتوي على احتجاج لشدة صد البرعة الإسيبة الحوفاء للمثقفين والأغنياء، في حين أن القسم الثاني الخاص بمسكويه لتائب

هي جهد متراسل لمصلحة سلوكه مع عيادته طبقاً للعهد... الذي قطعته على نفسه في الوصية (ذكرت في المقابسات ص 424-425). هذه الوصية في حد ذاتها شهادة تحرر تعبر على درجة حرية التعبير في القرون الرابع الهجري (21) بالنسبة إلى الشهادات القديمة حول انتماء التوحيدي للاعتزال والتصرف يمكن الرجوع إلى الكيلاني، أبو حيان التوحيدي، ص 56-57 في كتاب «الهوامل» يمكن أن نثر على مرجعين معينين هما «أصحاب التوحيد» (ص 27) و«المعتزلة» (ص 133). للتوحيدي حكم عليهم يتزع إلى أن يكون موثقاً شخصياً «إنهم يوجهون مناقشتهم في كل الإنعاش ويقدمون تأكيداتهم بلاغة ويتعصون لأرائهم وينشعرون لموقعهم» (ص 146) (21) للنظر والاطلاع على كل مصفات التوحيدي يمكن الرجوع إلى الكيلاني، المرجع نفسه، القاهرة، 1967، صص 44-50.

(22) في قراءة أبو كانت مريعة للاعتزال والمقابسات أو لكتاب الصداقة تسمح لنا باستعراض هذه التوجهات أنظر ماحصوص رسالة القاضي أبو سهل علي بن محمد في المقابسات صص 109-114 صفحات رائعة من أدب السيرة الذاتية، نفس المرجع ص 303 النقاش حول الصداقة، نفس المرجع ص 379-383 ودخل كتاب الصداقة المذكور أيضاً.

(23) للاطلاع أكثر على هذه الحقيبات، أنظر الكيلاني، مرجع سابق صفحة 18 وما بعدها.

(24) أنظر حصة الصفحات شديدة التعبير عن هذه الظواهر والأمان في كتاب، الاعتاز، ج 4، صص 64-66.

(25) ليس أكثر من السجية في عصره، التوحيدي لم تكن لديه التبة في تعليم العامة. أنظر الاعتاز، ج 4، ص 227 ولكن العديد من نسله لا يسهلهم الرؤية الأخرى وهي سجدتها للعلماء إلى حد ما.

(26) من أهم الإشارات إلى مسكويه يعرض سري صحت أي ذهني به سكت عن مصطلح «تمسك» لأنه «سنة أسبق أبو بكر البراق وغيره من فلاسفة عصره نحو نظام فكري بعد حد، عن حقيقة» (ص 100) التوحيدي استمعته يدور تحت حش بشر أن الأرواح لها مزرع صمدون، وأنها لا يمكنها أن تجري في هذا العالم خلف هدف مادي (كالنفس والشيء) (ج 4).

(27) إن البحث الصوري عن الله والبحث النفسي عن حور، بعد دوايع مشتركة، من ذلك تواتر التوافقات العقلية ومن بعدها التوافقات اللغوية.

(28) إنه أحد المواضيع الأممية للإنسية العربية أنظر:

Louis Massignon, l'Homme partant en Islam et son originalité eschatologique in *Erasmus, Jahrbuch*, 1947, pp 287-314.

وأيضا عبد الرحمان بدوي، م. سبق ذكره

(29) حول هذا «الشيخ الفاضل» كما يسميه التوحيدي، أنظر:

E I 26 ed. S.V (article de S M stern) et ce que nous en disons plus bas.

(30) تعبير يستعمله G Gurvitch, traité de sociologie, II, passim, Paris 1960

(31) يجب أن نلاحظ أن هذه المطالبة الاجتماعية تحمل الجليد بالاستقصاء المعقود حول ذهنية المتخصصين التثمين عنهم واهتمامهم مثل التوحيدي كشفت ربما عن تعبير في الذهنية بالنسبة إلى العلماء في الزمن الأسطوري (انظر الأرب النهري) بالجماء «علمية» وانحرافا على تقري في أخلاق الربح والمعة

(32) يعود إلى هذا في السؤال رقم 74 ص 190-191

(33) إن مبحث الأخلاق هذا قد قدم ليس فقط كموضوع للتأمل اقتداء بالآخريين ولكن كإحدى المعالجات حيث تتم كليا القطعية بين الصورة الزمنية المثالية والحقيقة المعاشة. أنظر كتاب الصداقة - سبق ذكره

(34) شرع عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1960، وهو وثيقة عسية وأدبية ذات أهمية قصوى

(35) نلاحظ، في الوقت نفسه التراث الأدبي والنفسى وأيضا الاجتماعي للنص، وغيره كثير عما يوفر مادة لمختارات أدبية رائعة *une belle anthologie*

كيف نقرأ "المقاييسات" لأبي حيان التّوحيدي ؟

(تحليل المقاييسات التاسعة أنموذجاً)

عمار الحاج ساسي / باحث، تونس

تمهيد :

موضوع هذا المقال إجابة عن سؤال منهجيّ يشتمل في كَيْفِيَّةِ قِراءة فنّ من فنون الكتابة ألا وهو فنّ المقاييسات. فهو بهذا المعنى بحث عن الأسس المنهجية الكثيلة بقراءة مصنف من المصنّفات القديمة هو كتاب المقاييسات لأبي حيان التّوحيدي أديب القرن الزّيع للهجرة. وإنّ ذلك، كان لا بدّ أن يتضمّن هذا البحث المدخل الضروريّ وإمكانية لقراءة محتويات هذا المصنّف الذي نخبّر له صاحبه اسم «المقاييسات». وقبل الخوض في معترك القضية التي من أجلها كان هذا المقال نرى من اللّزوم تقديم الكتاب إلى القارئ وإن بصورة سريعة وموجزة.

1- تقديم كتاب المقاييسات :

كتاب المقاييسات مجموعة محاضرات لجلسات مختلفة المناسبات والظروف والأمكنة مثل دار الوزير ابن العارض أو سوق الوزارين بباب الطاق أو دور تلامذة أبي سليمان المنطقي السجستاني... وهذه المقاييسات إمّا دروس ألّفها أبو سليمان المنطقي أو يحيى بن عدي على التلاميذ وإمّا أجوبة لأسئلة ألّفها أبو حيان في مجلس هؤلاء العلماء فأصغى لحوارهم، وحفظ ما يثرون من أسئلة، وما يوردون من أجوبة وحلول. هذه حكاية مادة الكتاب من حيث النشأة

والمخاض. أمّا معنى المقاييسات، فهو «أن يشترك اثنان أو أكثر من الناس في محاورّة علمية، فيأخذ أحدهم العلم من الآخر، ويعطيه ما عنده من العلم» (1)، ومعنى ذلك أنّ المقاييسات ثمرة حوار علميّ جوهريّ تبادليّ للمعرف وتحصّلها بنوع من التفاعل الإيجابي الفعّال الذي لا يخلو من ديناميّة الفكر وحيويّته وهو ما يكسب هذا المصنّف ثمة من كمال المصنّفات ذات الميسم الحواريّ في غضون فترة ازدهار الثقافة العربيّة ويلوغيها أوجها من حيث الكمّ والنوع ممّا يدلّ على كثرة المصنّفات والكتب في جيل العلوم والمعارف وإجماع الدارسين على اعتبار هذه الفترة عصر الفلاح الثّقانيّ أو «فلاح العقول» حسب عبارة أحمد أمين. وإذا رجعنا إلى معاجم اللغة وجدنا أنّ قيس العلم واقتبسه بمعنى استفادته، وأقبسه أعلمه. «يستعمل أبو حيان المصدر إقباس واقتباس بمعنى إفاة العلم واستفادته» (2). وهذا دليل على أنّ الكتاب مرجع للمعرفة حيث يترافق العلماء في دروب المعرفة أخذًا وعطاءً دون أدنى قيد أو شرط. وبذلك يمكن القول إنّ كتاب المقاييسات في أصله أحاديث شفويّة ومحاورات كلاميّة وفلسفيّة بين زمرة من العلماء والفلاسفة والأدباء سمعها أبو حيان فقام بنقلها وتدوينها وتسجيلها (3)، فاحتجّت في متون المصنّف ثلاث قوى هي القوّة الحافظة والقوّة الناقلة والقوّة المبدعة. غير أنّنا لا يمكن أن نفصل بينها أو أن نميّز الواحدة منها عن الأخرى.

2 - المداخل إلى قراءة المقابسات :

المدخل إلى المقابسات كثيرة: فمنها ما هو بنائي يتجلى في جملة الثنائيات التي تتحكم في عملية الإنشاء مثل ثنائية السند والحق ذات الصلة الوثيقة بعملية النقل الرواية والتدوين وثنائية السؤال والجواب التي تهيئ اللام عن طبيعة فن المقابسات باعتباره ضرباً من المطارحة الفكرية، ومنها ما هو مضموني جوهر نظرية الفيض أو الصدور التي تقيم تسميات أساسية مثل تمييز العلم الإلهي من العلم الإنساني والعقل الكلي من العقل الجزئي والخير من الشر والحق من الباطل والطبيعة من العقل والنفس العاقلة من النفس العسية والنفس الشهوية (4)، ومنها ما هو أسلوبى مثل تنوع الصيغ الاسفهامية التي تصدر عن نزعة تساؤلية وروح تمكينية لا نجد لها نظيراً في أدبنا العربي وهي تضاهي في قوتها نزعة التوليد السقراطي في المحاورات أو تنوع الأساليب الجبرية التي تتحقق بالبناء الشرطي مما يمحض الافتراض أو الاحتمال أو ربط السبب بالنتيجة ربطاً منطقياً أحياناً كثيرة وبالعقل الاسمي مما يولد التعريفات والحدود في بعض المسائل التي تتطلب الشرح والتفسير أو تعدد الروابط المنطقية مثل إلم التحليل أو أدوات الاستدراك مثل لكن وبِ وإجراءات القياس والمماثلة بحرف الجز الكاف لأداء التشبيه وتنوع التشابه والاستعارات قصد التوضيح أو طلب البين.

إن تنوع هذه المداخل يفترض أن تكون قراءة المقابسات قراءة تراعي كلية الأثر من جهة، وعلاقة المقابسات ببعضها البعض ضمن منظور علاقة الأجزاء بالكل من جهة أخرى. ولا يمكن تحقيق الشرط الأول إلا إذا تم تحديد الفلسفة التي يصدر عنها التوجيهي في فهمه للوجود والمعرفة والعقل والسعادة والخير (5). أما الشرط الثاني، فإمكان تحقيقه بطل رهين قراءة المقابسات مقابلة مقابلة مع الوعي بوجود خيط ناظم في صلبها يحدده الانتقال المرن من المقام في معناه الضيق وهو تحديد هوية الأطراف المتحاورية والأطر المكاني مثل باب الطاق أو دكان ابن السمع... والمقام في معناه الواسع وهو تحديد الرؤى المتصارعة في تلك الفترة من زهر الثقافة العربية الإسلامية وإزدهارها في فضاء مدينة

العلم والمعرفة بفقدان في حدود القرن الرابع للهجرة. إن إعادة بناء المقام أمر افتراضي جوهره ترميم عناصر العملية التخاطبية لا في وجهتها الإبداعية التواصلية فحسب وإنما ضمن استراتيجياتها الحجاجية التي لا تخلو من الحذل والسجال وهي أفق العملية التعليمية التي تسم الأدب العربي القديم. وإذا لم تنجح في عمية البناء هذه فإن أي قراءة للمقابسات ستكون إسقاطية أو تأويلية تعسفية لا محالة. غير أن هذا القيد لا يكفي وحده للإنتاج قراءة متماسكة للمقابسات، فلاسلوب التوجيهي شأن في هذا العملية لكن ذلك لا يعني أننا سنفترض أن الأسلوب مسألة فردية وإنما الأسلوب هو جزء لا يتجزأ من تقاليد الكتابة الشرعية في القديم بل هو ترجمة أمينة لسنن النقل والرواية وتحويل الشفوي إلى مكتوب مرتين بتحويل البلاغة المنطوقة إلى حكمة التنظيم العقلي التي تستلزم بمدى التوافق بين صيغ طرح السؤال وطرائق صناعة الجواب: فالصيغة التساؤلية في المقابسات قد تذهب رأساً نحو الأسباب والدواعي (لم، لماذا...) (6) وقد تصب كلاً على التصورات (هل، الهمة...) (7) وقد تلتزم في المعرفة بالكيفيات والأحوال (كيف...) (8). أما طرائق صناعة الجواب فقد تأتي في شكل تسيرة يبقها تعديل أو تصويب وتدقيق وقد ترد في صلب خطة أساسها التدرج والتوبيخ والإحاطة والدواية والتناهي وقد تناسس على التفسير فيكثر الشرح والتوضيح والإيانة أو الحجاج فتتباطل الحجج بين حجة المحدث والتعريف وحجة القياس وحجة الواقع وحجة السلطة وربط السبب بالنتيجة... وقد تجمع بينهما في صرب من العراوحة بين الخبر الابتدائي أو الخبر المؤكد وبين نمط الجملة الفعلية أو الجملة الاسمية دون أن تدور من فنون التشبيه للتمثيل أو الاستعارة لأداء المعنى المراد أو القصد الخفي أو ضروب الجناس والسجع والازدواج لتوليد إيقاع داخلي تناغم فيه الفكر مع إيقاع النفس وقد لبس في مكانها المعنى المعصي رداء الألفاظ بفعل توهج العقل الطالب للمعرفة الحق فيكون الثراء المعجمي المتنقل بين معجم فلسفي وآخر منطقي ومجال الدلالة الجامع بينهما هو الدلالة العقلية.

3 - قراءة في المقابلة التاسعة :

نعتزم في هذا القسم من المقال إجراء تطبيق للمداخل المذكورة آنفاً على المقابلة التاسعة وعنوانها «في ولوع كل ذي علم بعلمه ودعواه أن ليس في الدنيا أشرف من عليه» وفيما يلي نصها :

«سأل أبو محمد الأندلسي المحوري (9) عيسى بن علي بن عيسى الوزير (10) وأنا عنده فقال: لِمَ قال صاحب كل علم: ليس في الدنيا أشرف من علمي الذي أنظر فيه؟ هكذا تجد الطبيب، والمنجم، والنحوي، والفقيه، والمتكلم، والمهندس، والكاتب، والشاعر، قال: وأنا لمكاني من النحو أقول هذا، وهكذا أجد جميع من سئيت؟»

قال الشيخ عيسى بن علي: هذا لأن صورة العلم في كل نفس واحدة، وكل أحد يجد تلك الصور بعينها، فيمدح العلم بها، ويظن أن تلك الصورة إنما هي لعلمه وحده، وكذلك صاحبه. وتلك أطلال الله بذاك صورة العلم الأول، فأما إذا قسمت العلم كما قسمه أبو زيد أحمد بن سهل البلخي الفيلسوف (11) في كتابه أقسام العلوم وتبعت مراتبه فإنك حينئذ تجد علماً فوق علم، وبالجملة في الصورة، وعلماً دون علم، بالدرجة الثامنة. وهذا السعي الذي أشير إليه يصح لك، ولو فرضت نفسك عالمة كل شيء. لكنك حينئذ لا يحضرك علم دون علم، بل كنت تطلع على جميعه بنوع الوحدة، مع اختلاف مراتبه من نواحي مواده وصوره، وفوائده وثمره، وكنت تجدها كلها واحدة، لأن حد العلم كان يسبق من كل فن منها على ما هو به من غير خلل عارض، ولا فساد واقع.

قال الأندلسي: قد كنت أيتها السيد نترامى هذه المسألة تحقيراً لها واعتقائاً لقدوها، وفيها هذا الجواب الذي لو رُحِّل إليه من قِطْر شامع (12)، وُفِّم عليه مال كثير، لكان ذلك دون حَقِّه؟ وما أكثر ما يحقر الشيء فيصير صلة شيء لا يحقر! لولا أن عمري يستهلكه التحوُّل لَكُنْتُ أبشُّ لهذا العلم صَدَار السُّكْمَش، وأصغ نفسي صيغة المُتَحَقِّقِينَ! (13).

يمكن توزيع مادة المقابلة، من الناحية البنائية، إلى ثلاث وحدات نصية حسب المراوحة بين طرفي الحوار أو

حسب التدرج من السؤال إلى الجواب فالتعليق. فالوحدة النصية الأولى تمتد من أوَّل المقابلة إلى قوله: «وهكذا أجد جميع من سئيت؟» وفيها تتم إثارة القضية المطروحة وهي سبب المفارقة بين أصحاب العلوم أمَّا الوحدة النصية الثانية، فتأتي في موقع الردِّ على القضية المطروحة بالتفسير والتعليل لسبب المفارقة بين أصحاب العلوم وتمتد من قوله: «قال الشيخ عيسى بن علي» إلى قوله: «ولا فساد واقع» وتتعلق المقابلة بإفصاح المحاور عن رضاه عن الردِّ أو بالأحرى التسليم بقيمة العلم.

وإذا تدبرنا الوحدة النصية الأولى بالتحليل ألفيها قائمة على ثنائية عريقة متواترة في تقاليد الثقافة العربية القديمة وتحديداً في الكتابة الشريفة. فهي ثنائية السند والتمن: ونقل الخبر هو أبو حيان التوحيدي. فهو شاهد عيان بما أنه يحضر المجلس الذي ضمَّ الطرفين المتحاورين. يقول التوحيدي «سأل... وأنا عنده». وطرفا الحوار نحوِّي هو أبو محمد الأندلسي وعالم بالمنطق والفلسفة هو عيسى بن علي بن عيسى الوزير. ونصية المطروحة قد وردت في قالب سؤال - إجابة. فتفتتح المقابلة التاسعة شأنها شأن أغلب المقابلات: «سأل... وأنا عنده». وموضوع السؤال هو سبب الاعتقاد بأنَّ صاحب علم أنَّ علمه أفضل العلوم. ولذلك، تمَّ توظيف صيغة التفضيل والتثني المطلقين «ليس في الدنيا أشرف من علمي الذي أنظر فيه» وقد عرض السائل (وهو الطرف الأول في المحاور) أمثلة متنوعة مثل الطبيب، والمنجم، والنحوي، والفقيه، والمتكلم، والمهندس، والكاتب، والشاعر والغرض من ذلك دعم الفضية وتوضيحها. ثم إنَّه لم يكن بذلك، بل أدرج صناعته وعلمه وهو علم النحو بقوله مستخدماً ضمير المتكلم لإبرار الذاتية والاعتقاد بما يزيد القضية تعقيداً ويجعلها أعمق. «وأنا لمكاني من النحو أقول هذا». لكنه يميل في الأخير إلى التعميم: «وهكذا أجد جميع من سئيت؟»

هكذا تفتتح المقابلة بتحديد طرفي المحاور وضبط القضية تطلُّماً إلى حلِّها. فما الحلُّ الذي يمكن أن يكون لمثل هذه القضية التي أساسها التعصب والتعنت والانغلاق؟ هل هو بالمفاصلة بين علم وآخر باعتماد معايير محدَّدة ومقاييس مضبوطة أم بالتسوية بين العلوم مهما اختلفت

العلم نفسه دليل قوله: «لولا أنّ عمري يستهلكه النحو لكنت أليس لهذا العلم صدار المتكش، وأصيح نفسي صبيحة المتحققين!». هكذا، يكشف الوحدة النصية الثالثة والأخيرة عن بلوغ المحاج - وهو الطرف الثاني في المحاور- غايته وغرضه وهو الإقناع بأن اختلاف العلوم اختلاف في الظاهر بينما الجوهر هو الوحدة وفي ذلك نذ للتعصب والتعنّت والمفاخرة ودعوة صميّة إلى الحوار وهو المعنى الأصيل لقنّ المقابلة.

إنّ ما يمكن استخلاصه من هذا التحليل الموجز والسرّيع للمقابلة التاسعة كعنت من الكتاب هو جملة النتائج التالية:

- لا يمكن اعتبار نقل التوحيدى لهذه المقابلة مجرد رواية، بل هي رواية ترّواها بالمسلك العقلي شكلا ومضمونا إذ يبدو النص في الظاهر مجرد رواية لما دار بين المتنازعين من سؤال وجواب غير أنّه في باطنه تدوين للمعرفة الحاصلة بأسلوب عقلي يدل عليه تنوع الأبنية اللغوية والروابط المنطقية وتعدد الحجج وتنوعها وعمقها وقيمته المعرفية .

- رغم قصر هذه المقابلة، فهي امتداد لغيرها من المقابسات التي طرحت فيها مسألة المعرفة التابعة من العقل والمقابسات المتعلقة بالعلوم.

إنّ تطارح فرسان العلم وأساطين المعرفة قضية ولوع كلّ ذي علم بعلمه فيه تنبيه على ضرورة التخلي عن التعصب أمام تعدّد شعب المعرفة وتنوّع العلوم والتخلي خلافاً لذلك بالتواضع لأنّ العلم واحد وفروعه متعددة.

- تأصيل مفهوم الحقيقة النسبية. فالحقيقة واحدة والطرق إليها متعددة والمسالك إلى بلوغها متنوّعة. لقد آمن التوحيدى بنسبية الحقيقة طالما أنّ المعرفة الإنسانية نسبية هي أيضاً، فهذه مشتقة من تلك. صنّواً مثلاً زمان وثمار للقول المتلاحقة هما الحقيقة والمعرفة. ومن هنا مأتى إيمانه بضرورة حقّ الاختلاف حقاً ومشروعاً بين البشر، وحميّة يزدھر بها الحوار. «ولم يقتصر إيمان التوحيدى بالحوار - من حيث هو قيمة إنسانية وسلوك حضاري وممارسة واجبة - على قناعاته النظرية بل ذلك فحسب،

طبعته؟ يأتي الجواب في الوحدة النصية الثانية متلرجاً بخفي وراءه التوحيدى بأسلوبه اللامع إذ يقول على التعليل والتفسير في قوله: «هذا لأنّ صورة العلم في كلّ نفس واحدة». ومعنى ذلك أنّ العلم واحد وإن اختلفت الصناعات فيه من طبّ ونحو وغيرهما. وهذا تصوّر يفرجتنا من التعدد والكثرة الظاهرة إلى الوحدة الخفية، فما الحجج التي قدّمها المحاور الثاني لدعم رأيه؟ الحقيقة الأولى التي عرضها المحاور الثاني هي حجة الحدّ، فالعلم الأوّل هو ما ينتش في نفس صاحبه من معرفة بصناعته وأصولها ومبادئها وأسسها وأصحاب العلوم المختلفة سواء من هذه الناحية. فكلّك منهم العلم الأوّل.

غير أنّ المحاج لا يقف عند هذه المرحلة وإنما يحيل إلى مرجع هو كتاب أقسام العلوم لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي الفيلسوف وهو ما يمحض لنا حجة السلطة. ففي هذا الكتاب تقسيم للعلوم هرمي مرتاني حسب مدير مضبوطة كالموضوع والصورة واحدة وشعرة ويعدّ المحاج في النهاية إلى حجة عقلية أسسها الافتراض بالشرط الدال على الاتّباع في قوله، «ولو فرضت عمت عالمة كلّ شيء لكتبت حينئذ لا يحظر كلّ علم دون علمه بل كت تطلع على جميعه بنوع واحدة». وفحوى هذه الحجة أنّ العلم واحد وإن اختلفت صورته ومواضعه وفوائده، وهو ما يفتر تمسك كلّ صاحب علم بعلمه لأنّه يجهل أصل الوحدة المعرفية التي تجمع العلوم. هكذا يكون فنّ المقابلة بما هو فنّ حوارى قد أسهم في الكشف عن دالّتين أساسيتين هما التعصّب من جهة العلم دون غيره وضرورة الوعي بأنّ أصل العلم واحد حتّى لا يكون ثمة انغلاق أو تقوقع.

وتغلغل المقابلة بتسليم الطرف الأوّل للثاني بقيمة التفسير الذي عرضه بما أنه يستند إلى رؤية معرفيّة أساس العلم ومبادئه وجذوره ويعلم خطاه في تقدير الأمور من حيث التعصّب لعلم دون علم بقوله: «وما أكثر ما يحقر الشيء فيصير صلة شيء لا يحقر» ولعلّ صيغة التمجّيب تدل على وعيه بشدّة تصوره القديم للعلم بل إنّ أسلوب الافتراض الوارد على لسانه باعتدال الشرط يدل على تحسّره على عدم قدرته على تمام الإلمام بوحدة

الخاتمة :

إنَّ أبرز ما يسم كتاب المقاييسات هو قن المطارحة، وهو من أصيل لتيامه على روح التساؤل الفدح للمعرفة فقارئ هذا المصنّف يلمس لدى أبي حيّان التوحيدي رعة جامحة في طرح السؤل الذي لا يقف عند طواهر الأشياء، وإنّما يمتن بملسة الحذور إنَّ الرعة التساؤلية هي خير ما نغتنم من قراءة المقاييسات وهي رعة لا تطيع إلا روح المتفلسف المتمسك بقواعد العقل الصميمي، لذلك اعتبر التوحيدي «فيلسوف التساؤل» على حدّ عبارة بعض ناقديه (15).

بل إنَّ هذه القيمة تجسّدت على أنّها متحن وأسلوب في بنية مضه نفسها» (14). فهذا المفكر يكاد ينفرد في تراثا الفكري بانتهاجه في تأليفه ومصنفاته وصوغه أفكاره بمنهج «الحوارية» أو الحوار بين المفكرين والأفكار.

- لا تبرز الحوارية في قن المقاييسات من خلال مظهرها الثنائي فحسب كما هو الحال في المقاييسات التاسعة، وإنّما من خلال مظهرها المتعدّد إذ يقل أحد المتحاورين قول طرف ثالث هو أبو زيد أحمد من سهل البلخي، وهذا دليل في حدّ ذاته على أنّ المقاييسات قضاء لالتقاء الذوات والأفكار والمعارف وتعدّد الأقوال والأصوات لكن لا صوت يعلو فوق غيره إلا بما له من قوّة الحجّة والتأييد العقلي الحارم.

الهوامش والإحالات

- (1) انظر من 13 من مقدّمة كتاب المقاييسات لأبي حيّان التوحيدي، تحقيّق وتقديم محمّد توفيق حسيّن، الطبعة الثانية 1989 بإفاد دار الآداب بيروت
- (2) السابق
- (3) يتن محقق كتاب المقاييسات محمّد توفيق حسيّن على «... كتاب ليس كنه محمّد رت، كما يفيد العواين فمعص فصوله محمّد رت من حدّ فلاسه أسلمس أو من الكتب المترجمة عن فلسفة اليونانية وشروحا وبعضها دروس أملاه أبو سبيحان المصفي السجستاني من كتاب أو صحيفة مدوّه وبعضها أراء أشخاص معينين، رواها مفردة، وبدأها بقوله: سمعت» (السابق)
- (4) النفس العاقلة والنفس العفسيّة والنفس الشهويّة معاهيم مجد جدورها في الفكر اليوناني وتجديداً عد لإلاطون هذه النفس الشهويّة» هي من مظاهر النفس الحيوانيّة ويمكن احتزالها في العريضة والطبع، «والنفس العاقلة» هي من مظاهر النفس الحيوانيّة وتدل على الوثيّة والافعال، و«النفس العاقلة» وتنشئ النفس الناطقة وبها صار الإنسان ناطق، أي عاقل، متميزاً عن سائر الحيوان.
- (5) هي المقاييسات فلسفة كاملة في الحياة ونظرة خاصة للكون ولصلة الإنسان بالكون ومترتله فيه وعلاقة البشر بعضهم بعض. ففي المقاييسات مفهوم خاصّ للحقيقة، ومدلول يتر للمعرفة، وفهم دقيق للسعادة، والخير والأخلاقي. ويمكن أن يرجع جذور هذه النزعة الفلسفيّة الحاضرة في المقاييسات إلى الإلاطونية الحديده التي يترعها أبو سليمان المصفي. ويقوم «جوهر هذه الفلسفة على تصوّر سلسلة من الموجودات الرّوحانيّة أعلاها الأزل، أو الفاعل الأول، أو العلة الأولى، أي الله، ثم العقل، والنفس، والطبيعة. ويحق بهذا العالم الرّوحي عالم الأحرار المساوية الخيّة الناطقة ويقابل هذا العالم الرّوحي المعوي، العالم الهيرلانيّ الشعلي، أي عالم المادّة وأخرى، أي عاقل هذا الذي يعيش فيه» فالوجود الأول هو الله، وهو سمع الأشياء جميعها بلا استثناء وعلى ذلك، فليس لأني موجود من موجودات الوجود فذلّ إلا ما يلهم من الفيس الإلاهية الأزل، أو الفاعل الإلاهية على حدّ عبارة التوحيدي في جلّ مقاييساته. فالخالق هو مصدر كل شيء، وإليه يرجع كل شيء، فهو كل شيء في الحقيقة. وهذا عين وحدة الوجود عند التصوّفة، يقول أبو سليمان المنطقي في المقصّة الثانية والخمسين «لا تمنع أنّ الحال في هذا المعقول دائرة متى فرصت شيئا بها كان مفرصت على ذلك، لأنك تجد مطوبك من أبة ناحية التمسّه، وتلقى بحويك من أبة جهة إنيته. وهذا لأنّ الإله هو، وموّر الكل» فالأشياء ليست حارحة عن الداب الإلاهية وإنّما هي معقولات قائمة في ذاته يؤلف تعقه الذّ ثم لها

جوهر وجوده، مما يدرك من الذات الإلهية إلا شيء واحد هو وجوده المطلق ولا يمكن تعقله إلا على أنه عقل محض وكل صفة يوصف بها هي نفي الصفات عنه ما عدا وجوده أي إتيته يقول الشهابي في المقاسمة التاسعة والستين «إن الفاعل الأول لا قصد له في أفعاله، ولا عرص، ولا مراد، ولا اختيار، ولا روية، ولا توتخ، ولا عزيمة، ولا معالجة، ولا محاولة، ولا محذولة فهو، جليل وعلا، عتيق عن هذه الأعراس والعلل والمساكن والشك» وإذا كان الحق هو الموجود الأول فإن العمل الكلي هو الموجود الثاني الذي فاص عن الأول وصدر عنه. ولذلك فهو أكمل الموجودات، بعد الباري، وإشروفي، وأعظمها تشبها به، وفرضا منه، وتأثيرا له. وما العقل إلا جوهر بسيط، مُفَرِّق للأشياء بحقيقتها دفعة واحدة لا يتوسط زمان. وفي كل بيتان قسط جزئي من هذا العمل الكلي على قدر نهضة واستعداده وهذا العقل الجزئي، أي عقل الإنسان، يمكن أن يصير كلا ومعي ذلك أن عقول الناس تتفاوت من حيث درجة بلوغها للكمال وأدنى هذه العقول عقول العوام، وهي قوة أعلى من الطبيعة قليلا. وإذا تسمى الإنسان عن طبقة العوام، في حاله وعلمه، ارتفعت قوته العقلية حتى تلتبس بالنفس الناطقة النباتا، إلا أنه ما يزال معها من الطبيعة فإذا غلضت قوة الإنسان الحقيقية خلاصا تاما من آثار الطبيعة، أصبح عقلا كليا، وتلخصت الأشياء بحقائقها، صافية من مواضع وشوائبها. وهذه حال من وصل إليها، وحصل عليها، فقد بلغ دار التعميم، وحاز السعادة العظمى على حد عبارة التوحيد. وإذا كان الله هو الموجود الأول المعروف بالحق والعقل هو الموجود الثاني، فإن النفس الكلية هي ثالث الموجودات الزوجية وهي روح الله مُبِجَّنة بوسط العقل ويدخل منها قسم في الإنسان، فسُئِلَ عن ذلك بالنفس الناطقة، وبها صار الإنسان ناطقا، أي عاقلا، متميزا عن سائر الحيوان والنفس وإن كانت محل في الجسم، فهي قائمة بذاتها، غير مُلابسة للجسم كملاسة الذهب للماء، ولا تابعة لمراح، بمعنى أنه لا علاقة لها مع الجسم، ولا صلة، ولا فعل، ولا انفعال، ولا تحريك، ولا تصرف. وإنما تقول إن النفس في الجسم بمعنى أن قواها هي المتشابهة به، والتأدية عنه، هو بحد ذاته واضح في المقاسمة الثانية والثمانين «والغاية السبعة والثمانون وأربع هذه المراتب الزوجية هي الطبيعة، وهي حده تسري داخل الأجسام، فتشبهها التصور بالصور خاصة وكذا القوة السابعة من أمثلة الأول إلى جميع الأقسام المتصلة لها والقائمة بها، الزائفة بينها وبينه (الشيء السبعة والثمانين) وهذه القوة هي حده بقوى أربعة، وأدناها درجة، وليس دونها إلا الهويي، ومنه، أي تاديه مصغره، وهي المعنى الذي في أن تكس طامه، وهي تحمل في الأجسام، فتكون فيها مبدأ لمحي، «محو» (راجع محمد زهير حسين عبقريته نقاسات لأبي حيان التوحيدي «دار الأدب» بيروت الطبعة الثانية 1979 ص 31-32).

(6) انظر على سبيل المثال لا يحصر قوته «بمعنى خلا عدم سحوم من المائدة وإشروفي وليس علم من العلوم كذلك؟» المقاييسات، ص 37.

(7) انظر على سبيل المثال لا يحصر قوته. «أهل ما فيه أساس من إشروفي، وما هم عليه من الاعتقاد، حتى كنه أو أكثره حتى، أو كله باطل، أو أكثره؟» المقاييسات، ص 98.

(8) انظر على سبيل المثال لا يحصر قوله «كيف يفعل العاقل اللبيب والخاصم الأريب ما يقدم عليه؟» المقاييسات، ص 141.

(9) أبو محمد الأنطلسي التحويي: تحوي معروف في القرن الرابع.

(10) عيسى بن علي بن عيسى الورير هو أبو القاسم عيسى الكبير علي بن عيسى الخزاز، كان عيسى عالما فاضلا قرا المخطوط على يحيى بن عدي كما درس الفقه والأدب على علماء عصره، وعمل في ديوان الرسائل. ومات بعد سنة 391هـ. وقد نقل عنه أبو حيان كثيرا من أقواله في الحكمة في المقاييسات.

(11) أبو زيد أحمد بن سهل البلخي: فيلسوف متأثر بالفلسفة اليونانية وتحليدا لأفلاطون.

(12) نقل ندمع الفطر هو الماء أو المطر والشامع من الشمع وهو مؤم العمل الذي يُستغنى به وقد تم استخدام هذه العبارة للدلالة على قيمة الجواب.

(13) انظر ص 98-99 من كتاب المقاييسات لأبي حيان التوحيدي، تحقيق وتقديم محمد توفيق حسين الطعة الثانية 1979 بغداد دار الأدب بيروت

(14) راجع أحمد عبد الفتاح البري «التوحيد بين العلم والمعرفة» مجلة فصول م 14 ع 3. حريف

1995 ص 74.

(15) السابق

صوت التوحيدي من صوت الرعية

زهير تغلات / باحث، تونس

بهذا الخلق حتى كأنه من الفرائض المحتومة والوظائف الملزومة، وقد تكرر منا الزجر وشاع الوعيد وفشا الإنكار بين الصغار والكبار، ولقد تعالى عليّ هذا الأمر وأغلق دوني بابه وتكاتف علي حجابيه والله المستعان" (6).

ولا بد أن نذكر أنّ الخطاب الحجاجي ينبغي أن يتوقّف على عناصر أساسية، هي:

أولاً: خبير عن العالم يجب أن يمثل إشكالا بالنسبة إلى شخص ما من حيث مشروعته.

ثانياً: فاعل يلتزم بهذه الإشكالية قناعة وينشئ برهنة لمحاولة تأسيس حقيقة.

ثالثاً: فاعل آخر مهتم بالخبر نفسه إشكالية وحقيقة وهو الذي يشكل هدف الحجاج، ويتوجه إليه الفاعل المحاج على أمل استدراجه نحو مفاسمة الحقيقة نفسها، أي إلى بلوغ غاية الحجاج وهي الاقتناع (7).

وبناء على ما تقدّم نذهب إلى أنّ الحيز النصي المقدم سلفاً خطاب حجاجي يتوقّف على العناصر الأساسية المذكورة:

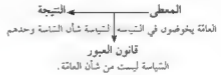
الخبر الذي يمثل إشكالا ويبحث عن المشروعية بالنسبة للوزير ابن سمدان، هو غرض العامة في حديث السياسة وذكرها أمور السلطة، وتتبعها لأسرار الملك وتتقيرها عن أسرار الدولة، ويقرّ الوزير بأنّ هذا الأمر

إنّ المتلفظ مفهوم مركزيّ لكلّ لسانيات ولكلّ تحليل للخطاب، ولا شك في أنّ مفهوم المتلفظ لا ينفصل عن الذاتية المتكلمة، بما هي ذاتية منتجة للملفوظ ومنظمة للقول، بل هي في الآن نفسه الذات مصدر وجهة النظر (1).

وسنعمل على تتبع المتلفظ وملفوظه (2) في الليلة الرابعة والثلاثين من الإمتاع والمؤانسة، لتبين مدى حضور الحجاج في الخطاب (3) وما يلعبه ذلك من تمثّل ذهني بقصد إثبات قضية أو دحضها لصالح أطروحة ما أو ضدّها (4).

ونوجّه الاهتمام بداية إلى ملفوظ الوزير ابن سمدان (5) الذي استهلّت به الليلة الرابعة والثلاثون: "قال الوزير في بعض الليالي: قد والله ضاق صدري بالغيظ لما يلغني عن العامة من خوضها في حديثنا وذكرها أمورنا وتتبعها لأسرارنا وتتقيرها عن مكتون أحوالنا ومكتوم شأننا وما أدري ما أصنع بها، وإني لأهمّ في الوقت بعد الوقت بقطع السنّة وأيد وأرجل وتنكيل شديد، ولعلّ ذلك يطرح الهيبة ويحسم المافة ويقطع هذه العادة لحاكم الله، ما لهم لا يقبلون على شؤونهم المهمة ومعاشهم النافعة وفرائضهم الواجبة؟ ولم يتقنوا عمّا ليس لهم ويرجعون بما لا يجدي عليهم، ولو حقّقوا ما يقولون ما كان لهم فيه عائدة ولا فائدة، وإني لأعجب من لهجهم وشغفهم

عار من المشروعية، ويتجلى ذلك في قوله "ولم يتقون عما ليس لهم ويرحمون بما لا يجدي عليهم"، ونستشف من هذا الملفوظ أن الرابطة الحجاجية "لم" أداة استفهام يضممر بها المثقف قولاً أعمق مما يظهر في البنية السطحية للمخطاب، ويمكن تجسيم ذلك في خطاطة الحجاج الدنيا (8).



الفاعل الملزم بهذه الإشكالية قناعة، وتقوده قناعته إلى إنشاء برهنة لمحاولة تأسيس حقيقة، هو الوزير نفسه، فلما ضاق صدره بالغضب بسبب انقلاب القيم كما يراها هو، لم يجد بداً من بسط خطة تبني صرف العامة عن الاهتمام بالسياسة. وقد تبين لنا أن هذه الخطة الحجاجية تستند إلى مقومات الإنجاز الحجاجي (9)، وتدعم أساساً أساليب دلالية (10) تنوزن أساساً على صديق مجال المتعة الذي يحدد عبارات من قبيل تمتع ومزيج أو مؤلم، ويتعين الأمر بالحواش (11)، وقد بان ذلك في تهديد الوزير للعامة بقطع اللذة وإحلال الألم بدلها، وليس أدل على ذلك من قوله: "وإني لأهم في الوقت بعد الوقت بقطع السنة وأيد وأرجل وتنكيل شديد".

مجال الذرائعية الذي يقوم على مقولتي التفع والضّر (12)، ويتجلى ذلك في هذا الملفوظ الذي بتصّره رابط حجاجي استفهامي: "ما لهم لا يقولون على شؤونهم المهمة ومعاشهم النافعة وفرائضهم الواجبة؟". ويستفاد من هذا القول أن الرعية جاهلة بما يضرها وما ينفعها، فاستوجب ذلك تدخل راعيها ليرتجئها نحو سواء السبيل، وإن اقتضى الأمر تكرر الزجر والوعيد، وقد جعل الماوردي ذلك من سمات الملوك، ذلك "أن الله جعل الملوك خلفاء في الأرض وأمناء على عبادهم، وسماهم رعاة عبادهم تشبيهاً لهم

بالرعاة الذين يراعون السوائم والبهائم، ولهذا المعنى سماهم الحكماء سامة، إن كان محلهم من موسيهم محلّ الساتس مما يسوسه من البهائم والدواب الناقصة الحال من القيام بأمر أنفسها والعلم بمصالحها ومفاسدها" (13).

وأما الفاعل الآخر المهم بالخبر نفسه والمشكّل لهدف الحجاج، وهو الطرف الذي يتوجّه إليه الفاعل المحتاج على أمل استدراجه نحو مقاسمة الحقيقة نفسها، أي بلوغ غاية الحجاج وهي الإقناع أو الحمل على الإقناع، فهو في تقديرنا طرفان، طرف مباشر وهو التوجيهي المثقف المستشار في مجلس الوزير، والمتنظر منه حسب ما نستشف من ملفوظ الوزير معاضته وإثبات أطروحاته لإكسابها الشرعية. وطرف غير مباشر، وهو الرعية التي ينتقروها عن مكنون أحوال السياسة، فأقضت مضجع الوزير وأقلّفته، فأضحى يبحث عن معاضده حتى ينفذ قوله فيها بقطع السنة وأيدي وأرجلي وتنكيل شديد. فالوزير ضالته بلوغ النتيجة، كما أن ينتقار هو وحاشيته بعالم السياسة، واستعداد العامة من دائرة الاهتمام هذه، ولا يعنيه إن أدرك ذلك زجراً أم طوعاً.

ولكن هل أن التوجيهي قد عاضد موقف الوزير وأيد أطروحاته، وحقّق أفق انتظاره؟.

من الواضح أن التوجيهي قد خيب أفق انتظار الوزير، فالحقيقة ليست حقيقة واحدة مدعومة بعوامل غير معرفية تمتص بالسلطة السياسية. "فالحجاج نشاط قولي إذا ما تأملناه من زاوية نظر الفاعل المحتاج لتفنيته يتعلق يبحث مزدوج عن الحقيقة" (14).

وقد تدبّر لنا ذلك في قول التوجيهي نقلاً عن أبي سليمان (15): "ليس ينبغي لمن كان الله عزّ وجلّ جعله سائس الناس عامتهم وخاصتهم وعالمهم وجاهلهم وضعيفهم وقويهم، وراحمهم وشاتلهم أن يضجر ممّا يبلغه عنهم أو عن واحد منهم لأسباب كثيرة منها: أن عقله فوق عقولهم وحلمه أفضل من حلولهم

وسهّمت في هذا الصّدّ خاصّة بالأساليب القوليّة (19) من قبيل



- المقارنة عن طريق الاختلاف (20)، ويتضح ذلك في قول التوحّدي مقارنة بين الشاس والعامة:

"عقله فوق عقولهم وحلمه أفضل من حلولهم وصبره أتم من صبرهم"، وإذا أردنا أن نجوس من خلال المسكوت عنه تبيّن أنّ هذا القول لا يخلو من ذمّ للوزير ابن سعدان، فالغضب والغضب والانفعال ليس من صفات الحكيم، لأنّ الساس المنشود في نظر التوحّدي، مجهول على رفعة العقل والحلم والصبر، وتحتل ما عليه الرّبة.

- المقارنة عن طريق الائتلاف (21)، ويتجلى ذلك في قول التوحّدي "العلاقة التي بين السلطان وبين الرّبة قويّة لأنّها إلهيّة، وهي أوشج من الرّحم التي تكون بين الوالد والولد، والملك والد كبير كما أنّ الوالد ملك صغير"، ويحمل هذا الملفوظ مماثلة تميل إلى التناسب في العلاقة بين السلطان والرّبة من جهة، والوالد والولد من جهة ثانية، ويتخذ الائتلاف أرقى أشكاله في التشبيه: المشبه (الملك والد كبير)/ المشبه به (الوالد ملك صغير)، ويمكن أن نعتبر التشبيه "من آليات الحجاج البلاغي، الذي اعتمده التوحّدي في الإمتاع والمؤانسة، فهو يأتي على شكل نتيجة مدعومة بواسطة مجموعة من الحجج، أو يأتي كحجة يدعم النتيجة التي تكون صريحة" (22).

وصبره أتم من صبرهم، ومنها أنّهم إنّما جعلوا تحت قدرته ونيطوا بتدبيره واختبروا بتصرفهم على أمره ونهيه ليقوم بحقّ الله تعالى فيهم ويصبر على جهل جاهلهم، ويكون عماد حاله معهم الرّفق بهم والقيام بمصالحهم، ومنها أنّ العلاقة التي بين السلطان وبين الرّبة قويّة لأنّها إلهيّة، وهي أوشج من الرّحم التي تكون بين الوالد والولد، والملك والد كبير كما أنّ الوالد ملك صغير، وما يجب على الوالد في سياسة ولده من الرّفق به والحنوّ عليه والرّقة له، واجتلاب المنفعة إليه وأكثر ممّا يجب على الولد في طاعة والده وذلك أنّ الولد غرّ وقريب العهد بالكون وجاهل بالحال وعار من التجربة، كذلك الرّبة الشبيهة بالولد، وكذلك الملك الشبيه بالوالد، ومما يزيد هذا المعنى كشفاً ويكسبه لطفاً، أنّ الملك لا يكون ملكاً إلّا بالرّبة، كما أنّ الرّبة لا تكون ربةً إلّا بالملك، وهذا من الأحوال المتضايقة والأسماء المتناصفة وبسبب هذه العلاقة المحكمة والوصلة الوثيقة ما لهجت العامة بتعرّف حال صانئها والتأظّر في أمرها والمالك لزامها حتّى تكون على بيان من رفاة عيشها وطيب حياتها وهوّج موازها بالأمر القاشي بينها والعدل الفاض عليها والخير المجلوب إليها وهذا أمر جار على نظام الطليقة، وسندوب إليه أيضاً في أحكام الشريعة" (16).

لسنا ندرى هنا من المتكلم، أهو حقاً أبو سليمان المنطقي المتشع بكفاءة عالّية في مجال تخصصه، أم التوحّدي المختفي وراء أبي سليمان، والمستجير بخطابه، فتصبح "حجة السلطة حجة مغالطة" (17). إنّ هذا الضرب من الاستشهاد يؤدّي متكلّمان اثنان أحدهما مستشهد يخفي وراء سلطة المتكلم المستشهد به" (18).

ولا بدّ أنّ نلاحظ في هذا الإطار أنّ غانة العناصر الأساسية في خطاب التوحّدي الحجاجي قد تغيّرت مواقعها، وهذا يشي بانقلاب تام في استراتيجيا الحجاج، ويعكس أن نوصح ذلك في الخطاطة التالية: وقد تبيّن لنا أنّ خطاب التوحّدي الحجاجي الصّديد لخطاب الوزير يزخر بأساليب الإنجاز الحجاجي،

وتقدونا هذه المقارنة بالائتلاف إلى تبيين ما ينطوي عليه هذا الخطاب الحجاجي الموجه من التوحيدي إلى الوزير، من مشاركة وجدانية كانت "الاستمالة فيها مقدمة على الحجة في الغالب" (23). ولعلّ مخاطبة الوجدان واستدوار العاطفة، ممّا يميّز الخطاب الحجاجي على الاستدلال.

المفهوم (24)، وتبين ذلك في قول التوحيدي: "الملك لا يكون ملكاً إلا بالرّعية، كما أنّ الرّعية لا تكون رعية إلا بالملك"، فقد قام الملفوظ على العامل الحجاجي (25) "لا... إلا...".، ومعتمدي ذلك تصيح "علاقة السلطان بالرّعية علاقة عضوية، إنها علاقة تلازم وتكامل، لا معنى لأحدهما ولا يستقيم له كيان بدون الآخر" (26). لذلك نرى أنّ المفهوم في هذا الإطار اضطلع بإحداث تأثير من البهانة والمعرفة بالنسبة إلى الفاعل المعاج.

وكشف لنا النظر في خطاب التوحيدي الحجاجي تدرّجه في تمثيل صوت العامة، وقد قامت خطته الحجاجية على الاختيار التعاقبي (27)، فسمى إلى تقريب هذا الصوت تدريجياً من "سلطان السلطنة" ويتجلى ذلك في الضمير، فكان في البدء ضمير الجمع الغائب "عائتهم وخاصّتهم وعالمهم وحاهلهم"، وهو صوت عياب تقصّد فيه التوحيدي الحداد على مسودة معلومة بين الرّاعي والرّعية، فكانت الحطة في البداية اتخاذ موقف وإدعاء اختلاف إزاء الخبر أي أطروحة الوزير (اهتمام العامة بالسياسة أمر غير مشروع)، فجعل هذا الخبر إزاء مسألة كلية وفي موضع شك، واقترح خيراً بديلاً (اهتمام العامة بالسياسة أمر مشروع).

ثمّ فوّض المتلفّظ نفسه ليكون ملفوظه لسان حال الرّعية، ويّضح ذلك في نزوع التوحيدي إلى ضمير المتكلم الجمع "نحن"، بقول: "ولو قالت الرّعية لسلطانها. لم لا نخوض في حديثك ولا نبحت عن غيب أمرك؟ ولم ضلاًّ سأل عن دينك وحلتك وعادتك وسيرتك؟ ولم لا نبغ على حقيقة حالك في ليك ونهارك ومصالحنا متعلّقة بك وخيرائنا متوقّعة من

جهتك، ومسرّتنا ملحوظة بتدبيرك، ومساءتنا مصروفة باهتمامك، وتقلّبتنا مرفوعة بمزك" (28). وقد قام هذا الاختيار التعاقبي على أمر موجب (29) يبيته حقل معجمي إيجابي تشدّ أركانه ألفاظ من قبيل "خيرات" و"مسرّات" و"عزّ"، وهذه من شيم السلطان العادل، ووفق هذا الطرح فإنّ التوحيدي التّاطق هنا بلسان العامة يمنحهم حقّ المشاركة السياسية بالتأييد والولاء في لحظات الرّخاء السياسي.

وممّا يسترعي الانتباه في خطاب التوحيدي الحجاجي، تدرّجه في سلم الاختيار التعاقبي، بيد أنّه يتقلّب في ملفوظه على لسان الرّعية من الموجب إلى السّلب: "ولو قالت الرّعية أيضاً: ولم لا نبحت عن أمرك؟ ولم لا نسمع كلّ غثّ وسمين مثا، وقد ملكت نواصيتنا وسكّنت ديارنا وصادرتنا على أموالنا، وحلت بيننا وبين ضياعنا وقاسمتنا موارثنا، وأنستنا رفاهة العيش، وطيب الحياة، وعظميّة اغتبت بطرقا محوفة، ومساكننا منزلة وصباغنا مفضّة، ونعمتنا مسلوية، وحرماننا مستباح، ونقدنا زائف." (30)، ويتبدّى الحقل المعجمي السّلبّي في الألفاظ التالية: "صادرتنا" و"قاسمتنا" و"أنستنا" و"مسلوية" و"مضايقة"، ولاشك أنّ هذه الانتهاكات لا يأتيها إلا سلطان جائر. فكان صوت الرّعية المتخفي وراء صوت أبي حيّان، والمستجير بدوره بصوت أبي سليمان المنطقي رأس السلطنة المعروفة، عالياً في هذه المرّة، بل مجترناً على السلطة السياسية، مشاركاً فيها بالمعارضة والنقد والمساءلة.

ويعتقد أنّ التوحيدي في ملفوظه هذا رام تطهير نسر السلطان من النزعة العدوانية التي تنزع إليها كلّ سلطة، ورأب الصدع بين الرّاعي والرّعية.

وبهذه الخطّة يقوِّض التوحيدي أطروحة الوزير التي تذهب إلى أنّ العامة تتناول على السياسة بدافع الفضول والتلهّي والعبث والتسلية، ويؤسّس على أنقاضها أطروحة بديلة تقوم على المشاركة السياسية بتأييد أو الرّفوض على قاعدة صلاح الرّاعي وعدله واستقامة وجهته وسلامة مصير البلاد، وهو "موقف ينم عن وعي

صديدين، الأولى مدارها على الإنصاف والمعاقبة والفصل، وهو صوت السلطة السياسية المتعالي، والثانية مدارها على المشاركة والمساءلة والوصل، وهو صوت الرعية الأحذ في التصاعد والاحتجاج

وشعور بالمسؤولية واعتقاد بأن للرعية الحق في التعبير عن رأيها، فيما يتصل بشؤونها الحيوية» (31).

وفي الختام نخلص إلى أن ملموظ الوريير وملفوظ التوحيدى يقومان على تشكيلتين خطائيتين (32)

المصادر والمراجع

أولا : المصادر

التوحيدى (أبو حيان)، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، ط1، بيروت، المكتبة العصرية، 1954.

المراجع : المراجع العربية

أ - الكتب :

بلاطان (كريسيان)، الحجاج، ترجمة عبد القادر المهيري، ط1، تونس، المركز الوطني للترجمة، 2008.

بنور (عبد الزقاق)، جدل حول الخطابة والحجاج، ط1، منشور، الدار العربية للكتاب، 2008.

الحباشة (صابر)، التداوالية والحجاج: مدخل ونصوص، ط1، دمشق، صفحات للدراسات والنشر، 2003.

شارفو (باتريك) ومنتون (دومينيك)، معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القادر المهيري، حمادي

صمود، مراجعة: صلاح نادر الشريف، نسخة 1 تونس، المركز الوطني للدراسات والنشر، 2003.

المعري (محمد)، في بلاغة الخطابة، ط1، مرسى بنصرى وثاني، دار الطبعة العربية، ط1،

المغرب، أفريقيا الشرق، 2002.

منعمو (دومينيك)، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد يحياتن، ط1، الجزائر، منشورات

الاختلاف، 2003.

ادوردي، نسخة الملوك، تحقيق حصر محمد حصر، ط1، الاسكندرية، مكتبة الفلاح، 1984.

ب - المقالات والأطروحات :

بونوطة (حسين)، الحجاج في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدى، شهادة ماجستير في اللغة العربية،

الجزائر، جامعة الحاج خضر باتنة، 2009-2010.

المحدوب (نشير)، النقد السياسي عبد أبي حيان التوحيدى من خلال الإمتاع والمؤانسة، مجلة الحياة

الثقافية (تونس)، العدد 6، 1991.

ثانيا . المراجع الأجنبية :

Charaudeau (Patrik), Grammaire du sens et de l'expression , Hachette-Education, 1992.

- (1) المتفكر كون كساب تمبر عن بعضها من خلال التلفظ، وفي هذا المعنى يطر إلى التلفظ باعتباره معترًا عن وجهة نظرها وموقفها، انظر: باتريك شارودو ودومنيك مغربو، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمادي صمود، ط1، تونس: المركز الوطني للترجمة، 2008، ص ص: 217-219.
- (2) المفرد كل جزء من خطاب يقول شخص واحد يكون قبل أن يقوله وبعد صامت، والمفرد أبسط هو متوليّه شخص لمسة بين يدي. دلائل وتوقيف في عملية التواصل، انظر: باتريك شارودو ودومنيك مغربو، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمادي صمود، ط1، تونس: المركز الوطني للترجمة، 2008، ص ص: 215-216.
- (3) الخطاف هو ملفوظ مطورا إليه من وجهة الآلية الخطاطة المتحركة به، انظر: باتريك شارودو ودومنيك مغربو، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمادي صمود، ط1، تونس: المركز الوطني للترجمة، 2008، ص ص: 216.
- (4) الحجاج أو المحاشة المجادلة وهو أيضا طريقة عرض الحجج وتنظيمها، انظر: صابر الحاشية، التندولية والحجاج: مداحيل ونصوص، ط1، دمشق: صفحات للدراسات والنشر، 2008، ص ص: 68.
- (5) أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن سديد كان وريثا لصمام الدولة من عهد الدولة من سنة 174 إلى سنة 176، وكان له في ورائه سنتين يجمع كثيرا من جلة العلماء والأدباء، وقد أبرر التوحيد في مؤلفاته اهتمامات ابن سديد بالتيقن والأدب والفلسفة، انظر: أبو حيان التوحدي، الإبداع والمؤسسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، ط1، بيروت: المكتبة العصرية، 1953، الجزء 1، ص 4.
- (6) أبو حيان التوحدي، الانتاع والمؤسسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، ط1، بيروت: المكتبة العصرية، 1953، الجزء 3، ص 86.
- (7) راجع في هذا الصدد: Patrick Charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression, Hachette Education 1992, p 781.
- (8) كريستيان بلاتان، الحجاج، ترجمة عبد الحادي صمود، ص ص: 41-42، تونس: نصوص للترجمة، 2008.
- (9) أساليب الإيجاز، لخصي عند باتريك شارودو يقوم على: الأساليب الثلاثة، والأساليب القولية، وأساليب البناء، راجع في هذا الصدد: Patrick Charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression, Hachette Education 1992, p 814.
- (10) الأساليب الثلاثة عند باتريك شارودو تقوم على محالات التقويم الخمسة: محال الحقيقة، ومحال الأخلاق، ومحال الجمال، ومحال المتعة، ومحال الكثرة، راجع في هذا الصدد: Patrick Charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression, Hachette Education 1992, p 814, 815.
- (11) راجع في هذا الصدد: Patrick Charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression, Hachette Education 1992, p 815.
- (12) راجع في هذا الصدد: Patrick Charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression, Hachette Education 1992, p 815.
- (13) المارودي، بصحة الملوك، تحقيق حصر محمد خضر، ط1، الاسكندرية: مكتبة العلاج، 1951، ص 31.
- (14) راجع في هذا الصدد: Patrick Charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression, Hachette Education 1992, p 784.
- (15) أبو سليمان هو محمد بن الطاهر بن بهرام المظني السجستاني، أكرم علماء بغداد في عصر أبي حيان في منطق والحكمة والفلسفة، كان مجلسه حاشيا بالعلماء والحكماء واسع الأطلاع في الفلسفة اليونانية، وهو أكبر شيوخ أبي حيان في الفلسفة، مات عن أغلب القرن في السنوات العشر الأخيرة من القرن الرابع الهجري، انظر: أبو حيان التوحدي، الإبداع والمؤسسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، ط1، بيروت: المكتبة العصرية، 1953، الجزء 1، ص 39.

- (16) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، ط1، بيروت، المكتبة العصرية، 1953، الجزء 3، ص 87.
- (17) عبد الزواق سوز، جدل حول الخطبة والحجاج، ط1، تونس، الدار العربية للكتاب، 2008، ص 156.
- (18) كريستيان بلاتن، الحجاج، ترجمة عبد القادر الميزري، ط1، تونس، المركز الوطني للترجمة، 2008، ص 157.
- (19) الأساليب القرآنية تتمثل في استعمال صروب من المقولات اللغوية أو أساليب أخرى من أشكال انطباع خطاب على نحو دقيق ومعلم، وذلك لإحداث بعض التأثير الإقناعية في إطار حجاجي، راجع في هذا، لقصّد Patrik charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression, Hachette-Education 1992, p 821.
- (20) راجع في هذا القصّد : Patrik charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression, Hachette-Education 1992, p 823.
- (21) راجع في هذا القصّد : Patrik charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression, Hachette-Education-1992, p 822.
- (22) حسين بولوط، الحجاج في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، شهادة ماجستير في اللغة العربية، الجزائر، جامعة الحاج لخضر بآسة، 2009-2010، ص 76.
- (23) محمّد المعري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، ط1، المغرب، أفريقيا الشرق، 2002، ص 67.
- (24) إن المفهوم هو نشاط لغوي ينتمي إلى مقولة التمتع وإلى شكل الانضمام الوصف، إنه يمثل صفة حادثة في وصف تشعب الدلالة، أي مر كنه في دأب من حلال نموذج من نموذج سباق، فهي إطار الحجاج يستعمل المفهوم لعاباب سر يبيحه حتى في حده التي لا يتعلق الأمر به بمفهوم معين، إن المفهوم لا يمكن أن يوضع موضع شك بما أنه متراضع عليه، راجع في هذا القصّد : Patrik charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression, Hachette Education 1992, p 821.
- (25) العوامل الجباجية لا يربط بين معي ب حجاجه فهي تقوم بخصر، بنيد الاسكابات الجباجية التي تكون لقول ما، نظر حسين بولوط، حجاج في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، شهادة ماجستير في اللغة العربية، الجزائر، جامعة الحاج لخضر بآسة، 2009-2010، ص 131.
- (26) الشير المحذوب، ألفيد تسمي، عبد أبي حيان التوحيدي من حلال الإمتاع والمؤانسة، مجلة الحياة الثقافية (تونس)، العدد 61، 1991، ص 30.
- (27) الاحيار الثقافي، يندرج هذا الشكل في إطار البرهنة الاستنتاجية أو استيعابية، إنه يضع علائق حجاجيتين في تقابل وترتك إمكانية الاختيار بين الاثنين، راجع في هذا القصّد : Patrik charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression, Hachette Education-1992, p 799.
- (28) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، ط1، بيروت، المكتبة العصرية، 1953، الجزء 3، ص 87، 88.
- (29) راجع في هذا القصّد : Patrik charaudeau, Grammaire du sens et de l'expression, Hachette Education-1992, p 799.
- (30) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، ط1، بيروت، المكتبة العصرية، 1953، الجزء 3، ص 87، 88.
- (31) الشير المحذوب، ألفيد تسمي، عبد أبي حيان التوحيدي من خلال الإمتاع والمؤانسة، مجلة الحياة الثقافية (تونس)، العدد 61، 1991، ص 30.
- (32) التشكيلة الخطابية، هي مجموعات المنوطات المردودة إلى نظام واحد من القواعد المحددة تاريخيًا، ويميل الدارسون اليوم إلى استعمال مفهوم التشكيلة الخطابية، لا سيما بالنسبة للتموعدات الأسيولوجية الموسومة، وهكذا تتحدث بسر عن التشكيلة الخطابية بالنسبة للخطابات السياسية والدينية المتدفة في اعقل الخطابي، نظر دومينيك مالمورو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمّد يحيى، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2008، ص 61، 62.

سيرة الحق، سيرة الباطل

قراءة تفاعلية في المقابلة السابعة عشر للتوحيدي

عادل الغزال / باحث تونس

«الحق لا ينقلب باطلا لاختلاف الناس فيه،
ولا الباطل يصير حقاً لاتفاق الناس عليه»
العامري

وفلك، يصرفها بطرائق المحاوراة أو الإملاء أو القراءة أو السماع، بد «بشترت اثنان، أو أكثر من الناس في محاوراة عليّة، فبأخذ أحدهم العلم من الآخر، ويعطيه من عنده من العلم» (5) يتحقق في ذلك ضرب من متول المتكلم في حضرة المخاطب، شاهداً على سلوكه القولّي، متحياً سمّت لعبة التأثير المتبادل (6).

يوسّع أديم نصوص المقابسات دائرة الخطاب التفاعلي، مرتعلاً في تخوم المحادثات، ومحولاً لثقافة اللسان والمشافهة وهي الإنشاء الأولي للمقابلة، ثقافة قلم وتدوين، ومستبدلاً صورة المجلس المتشكّكة بسلطة الشائس، صورة مجلس الحكيم أو الفيلسوف أو الأديب الموسوعي.

إنّ المقابلة بهذا النحو من التفاعل، هي تجسيد لتبادل أساق (7) في سياق مؤسسة الأدب القديمة، غايتها إنشاء وظيفتين طيّ هذه المؤسسة وظيفة تكوينية، وأخرى أدبية، أما التكوينية فتشكّل عبر إقامة المقابلة

I - المقابلة شكل مجلسي: تفاعل المقام.

شأت المقابلة في النكوة الأدبي لأبي حيان التوحيدي (1)، نصّاً على غير مثال سابق له، إلا أنّها جسدت في متونها مطلق الأخذ، المحابث المزاج من مفاهيم الأدب باعتباره «أخذاً من كل شيء بطرف» (2)، وانتسبت في روح مقاصدها، وشعاب معانيها، إلى متعلقات الفعل «قبس»، الدائرة على تراشيع النار والعلم، فالقبس شعلة من نار تقتبسها من معظم، واقتباسها الأخذ منها، والقبس، الجدولة، وهي النار التي تأخذها في طرف عود، وقبس علماً، تعلّمه واستفاده، وتقابس الرّجلان بمعنى تفاعلا في الحصول على فائدة من علم (3).

تمنحنا هذه المسلّمات، ممكنات تفكير في مقابسات التوحيدي، تخرجها من أسبجة الأجناس الأدبية، وتستقرّ بها في دوائر الخطاب التفاعلي (4)، فالمقابلة خطاب ينقل جذوة علوم العصر من فلسفة وبلاغة وفقه

ذلك كله نحو آخر من أشكال تبادل الأصوات، واختيار ثقافة السؤال في وشائجها مع منطق الأجوبة والردود، وانتظام معرفة تفاعلية، لا إقصاء فيها.

يكتمل هذا السياق، بولادة سياسة للسؤال، تبنى على تمشٍ موصول بأعمال قول مختلفة، يتدرج المقابس صممه من عمل الاستفهام «هل ما فيه الناس من السيرة وما هم عليه، من الاعتقاد، حق كله، أو أكثره حق، أو كله باطل أو أكثره؟» (14) وهو عمل قولِي مداره، استخبار، به يريد المتكلم من المخاطب أمراً، لم يستقر بعد عند السائل، فيوجب عليه آلة الاستدلال، وقوة الحجة، أما الاستدلال فمداره مخصوص بسيرة الجماعة واعتقادها، ذلك الذي نعرفه عند أهل النظر، بالمشهورات، أو الحسن المشترك، أو الذكوس (15)، ونعرفه بكونه جمع آراء بديهية ننزلها الفضاء الاجتماعي والمجال الثقافي، ملتقى معتقدات ورهط من السلوكات.

وأما قوة الحجة التي أوجبها قيس السؤال، فمصدرها جهة الاستفهام، وقد اتخذت للطلب المعرفي أفقا منطقياً متطابقاً وقاعدتان، من صميم هذا العلم، حدّ الحق والباطل لدى الجماعة والعامة من الناس، وقاعدة الكلية أو الأعلية في الحكم على حدود إصابة الجماعة، هذا الحق، أو جنوحها نحو الباطل، فهي في مجملتها من دواعي نظر أهل المنطق، يبحثون عن نظرية حول الحق والباطل في الاعتقاد، أو الخير والشر في الأفعال، أو الصدق والكذب في الأقوال، والحق في اللغة هو «الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، وفي اصطلاح أهل المعاني، هو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب... ويقابله الباطل» (16).

على هذا النحو من الترافد، يتحوّل الاستخبار إلى تسأل، يتجلى في تفاعل السؤال مع ردّ ابن سوار، وتوليده طلباً يتجاوز مع استجابة، خلاصتها جواب هو المتن في المقابلة.

إنّ ردّ ابن سوار في فواتح المقابلة أشبه بقانون

لعلاقات تبادل وتجاذب مع مؤسسة المجلس، تتوجه نحو إعادة صياغة صورته وإخراجه من مجرد إطار أو حدث مرجعي، إلى مجلس له وشائج باللبنة التخيلية، فينبئ في المقابلة شكل المجلس الأجوف (8)، وتظل لحظة الجلوس حية بيا في كنفها التفاعل، وأما الأدبية، فتكتمل خيوطها لحظة جولان هذا الخطاب في أروقة الأدب بمفهومه الشامل، وتوجهه إلى الإقامة فيه، وفق سنن تعليمية، صياغتها الذّارحة متحققة في أدب السؤال، وتوليد التسأل.

II- تفاعل السؤال والجواب: قيس التسأل.

إنّ التّيسر بمدونة التوحيدِي، يوجّهنا إلى إدراك منزلة السؤال في نظام نصوصها حتى بدا «الشكل الخطابي» الموجّه لمقاصدها، إذ لم يكن السؤال محفّز انمقاد الليالي ومجالس الإمتاع والمؤانسة فحسب، وإنما كان، إلى ذلك، عمدة المقابسات ومحرك جذوة المعنى فيها.

تشذنا المقابلة السابعة عشرة (9)، من مقابلاته التوحيدِي، بتشكّل استدلالِي للسؤال الذي ينشأ بمقتضى الخطاب، من جهة آليات إنتاجه للمعنى، وفرضيته التأويلية التي يبنى أسسها المتكلم، المقابس، في ضوء ما يوجه إليه من كلام تفاعلي، يدفعه إلى بناء المعنى.

يصنّر الخطاب، بإنشاء سياق دقيق للسؤال المعرفي «ستل ابن سوار، في دكان ابن السمع بياب الطاق» (10) وهو سؤال، يحتضن هوية المسؤول ابن سوار (11) الفيلسوف الطيّيب المعروف في التاريخ، بابن الخمار، وهو المقابس لجماعة جالسة في دكان منطقي بتدادي (12) بل على دكة جلوسه للعلم والمحاورة (13)، والذي يفتنا في صميم هذا السياق، تشكّل مجلس آخر بديل، على بقايا المجلس التقليدي الذي شاع في الإمتاع والمؤانسة، ما عادت سلطة الكلام فيه تدار بقرار السلطان، وإنما هي الجماعة في ثقافة المدينة، تحاور متفقيها، وتطلب الحكمة من أفواه فلاسفتها، وإنّه إلى

الوظيفة التعليمية، الحاصلة من تفاعل نسج المسألة
فالجواب فالرد.

وحتى تلوك هذه الوظيفة، فإن ابن سوار قد مضى
في الاشتغال على ثنائية الحق والواجب، وتحصيل
العلم بتدبرها، على اعتبار أن القول في العلم هو
اختصاص بالمعقولات والمعاني الكلية، خلافاً للقول
في المعرفة الذي هو مختص بالمحسوسات وجزئي
المعاني، فكان أفق الاستدلال التعليمي حاصل بتفعل
الظاهرة، وتتبع خواص مفاهيمها، وسيرة تصوراتها.

تبين سيرة الباطل المتقدمة في خطاب الاستدلال،
على مبدأ المعانية الذي يطرح الغريزة عمدة للباطل،
ويمضي بمنطق الصحيح، نحو تفكيك هذه السيرة وتدبر
آثارها في الجماعة، فيولد التركيب الثلاثي «إذا لحظ
استيلاء الطبيعة عليهم، وغلبة آثارها فيهم... فأكثر
ذلك الباطل (20) حجة مطلقة، فقر بأن غلبة آثار الغريزة
في الرأي انغمالا، وفي السيرة ركوبا للفواحش وتاصيلا
لسلطان الحواس، إنما يجعل الأكثر من الجماعة
مماثلة للباطل، ويتوسع المدى الاستدلالي بحجة
مماثلة لتبطلها التحصيل «لأن سلطان العقل في بلاد
الطبيعة غريب» ويبحث فيها الخطاب إلى الاستعارة
والتمثيل وصلا لسيرة الباطل في أرض الجماعة، بغربة
اسم العقل في رحلته، واستبعاد من التدبير والتقرير،
وها هنا، يضع التمثيل، فضاء تبادل استدلالتي يتحاور
فيه العقل والهوى.

أما سيرة الحق، فإنها بألّة الاستقراء تصدّر، فتتوجه
نحو توسيع دائرة عمل العقل الذي اسمه يغني عن
نمته، وبالحجة المنطقية التي عمدتها الأسباب والتأثير
تعمق حدود مجالات اشتغالات هذا العقل، فيسب
وجود عمل العقل وما توجه أحكامه بل وما يحسنه
ويبتجّه، يكون المال الاجتماعي، في أكثر ما يراه
ويعتقده، ويسلكه، مشتقا من بلوغ غايات السعادة
ومناحي العزوان، وسبل الاستقرار.

إن الاستقراء، في الخطاب، يتم عبر تصفح غلبتين

عبر (17) من المسألة إلى الاستدلال، صاغته مفارقة
بين مشقة القضية المحركة للمقابلة، ويسر إيراد جوابها،
سلم فيها المقاييس بحساسية السؤال الذي يستيقظ وجهها
آخر من وجوه التفاعل بين خاصة المجتمع وعامته، وبين
أهل النظريات ومعتنقي المشهورات، بل إنه سؤال في
منزلة الحقيقة، ومشروعية ما تأتبه الجماعة، ومصداقية
ما يصدر عنهم من أقوال، وها هنا تطلب المقابلة شعلة
من معنى الحقيقة، وجذوة من دلالة الإجماع.

ونحو هذا المرمى، كان الطلب، فمطلوبه الإفادة،
أنشأها عملا الأمر «أفدنا» والدعاء «أفادك الله» فأقام
الخطاب بذلك لحظة مجلسية يتجاور فيها المتخيل
والمرجع، غايتها إنشاء وظيفة تعليمية، يختزل فيها
التفاسير بدرجة من درجات حب الحكمة، والتزوع
العقلي في تحصيل العلوم والمعارف.

لقد أثبت الطرف المتكلم في الطلب بعد السؤال،
أن المقابلة محاورة يحصل فيها العيب أحد من الطرفين
إلى الطرفين، وتبنى فيها الحقيقة، بتوسيع دائرة المعنى
وبالاختلاف قبيل الاتفاق، على شاكلة الصورة التمهيلية
الاستعارية التي صاغها المتكلم لنعيم «ركبه نعم لا
تزعج، وإن اختلفت عليها الدلاء، فكثر علي حافاتها
الواردة» (18) فمن رحم هذه الصورة الاستعارية ذات
الأصل المائي، والموجية بوفرة عطاء العلم وشمول
نفع العماء واختلاف أوجه نظره ومناهج قراءاتهم،
أرخت المقابلة ستار التخيل، وجعلت المتكلم فيها
مقابسا، يأخذ من كل شيء بطرف، فهو الأديب في
صياغته للكلام وإنشائه للعبارة، والمنطقي في تصريفه
للخطاب والفيلسوف في تجريد سيرة الحق وتقيضه
الباطل، وتعلقه للمسائل.

III- التفاعل الحجاجي: للحق والباطل سيرتان.

يصدر الاستدلال برابط حجاجي «اعلموا» (19) ينظم
سلم الرد، ويقوّي توجه خطاب المقابلة، نحو احتواء

لا يحتاج إلى إجماع بقدر ما يحتاج إلى بصيرة في الناس وتدبير من الأعلى بآلة العقل، تحباً لأمة الهوى ومصائر التعصب، التي تحول المجتمع، مواجهات في غير مقامات الصراع.

كما يلوذ الخطاب بموضع الكيف، تخصيصاً لضرب من الحق، يسلم أن اتفاق الناس على الرأي الضارب في القدم، يعطيه منزلة القرار وأحقية التدبير، لأنه رأي حاصل بالاختيار والمراجعة والتشقيع، مطبوع بعمل العقل وأصدائه، تدفع عنه ركوب الزيف والخدع والادّعاء والأوهام.

الحق بهذه الاعتبارات الاستدلالية اسم للثبات المحيي لليقين، ولليقين المفتوح على الشك، لا شك الضارب له وإنما شك الباحث عن سبيل إليه.

هفاعمل الاستدلال في هذه المقابلة، إلى إقامة موازنة بين **سيرة الباطل وسيرة الحق**، فرجع السيرة الثانية التي توجهها آلة العقل وتسوسها ملكة التفكير، ترتقي بالحكمة، لأنها توطنها في دأب المراجعة، وسكون النقد، **هناك الاختلاف**، وسلامة التعاقد بين الأفراد والجماعات والمؤسسات وروح القوانين.

«طبيعة عقل» وجعل الحكم بمشروعية ما يعتقد الناس من آراء، وما يسلكونه من سير، خاضعاً لهما، وعندها يمكن القضاء والفصل وتقرير حال المجتمعات، أي مجتمعات باطل تلغي العمل، وتبطل الضمير، وتسد بالعطالة، أم مجتمعات حق، توشك الأعمال فيها أن تلبس بوجود الأفراد، وتحيي إنسانيتها.

إن احتياج الاستدلال إلى الحجج وآليات الاستقراء والمعاينة، هو من صميم احتياج هذا الخطاب إلى المواضيع الحجاجية، تمضي بها المقابلة في إنشاء حكمها وإظهار خلاصة تفاعل أصواتها ومفاهيمها ودواعيها.

يلوذ الخطاب بموضع الكم الذي يحكمه عمل التقني «الحق لا يصير حقاً بكثرة معتقديه، ولا يستحيل باطلاً بقلّة متحبيه» (21) وهو عمل يقتضي التسليم بأن قوة الحق لا تحتاج إلى أغلبية حتى تظهرها، وإنما احتياجها إلى الأغلبية اقتضاء، يكون لنشرها والعمل بها ووسم المجتمع بروحها، على اعتبار أن حامل قوة الحق سواء كان متكلماً أو متصرفاً **أو لحكمها أو أدقها** فهو في العادة، لا يتجاوز عدد الأفراد القلائل، **الحق**

الهوامش والإحالات

(1) أبو حيان التوحيدي (20: 14-14هـ)، من أعلام الفكر العربي القديم، عاش فترة طويلة من حياته في بغداد، قال عنه آدم مترمي كتابه الحاضرة الإسلامية في القرن الرابع الهجري «وما كان أعظم كتب الشر العربي على الإطلاق»

(2) الأخطل من كل شيء بطرف: تصوّر للأدب، شاع في القرون الهجرية الأولى، وفكره ابن خلدون في المقدمة، (راجع فصل علم الأدب).

(3) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ق-ب-س) ط 1، دار صادر بيروت، 1914، ج 6 ص 167.

(4) Discours interactif

(5) راجع تقديم محمد توفيق حسين للمقاسمات، (التوحيدي: المقابلات، حقه وشرحه محمد توفيق حسين، ط 1، دار الآداب، بيروت، 1989، ص 11).

6) للتوسع في الفكرة، يمكن الإطلاع على:

Catherine Kerbrat-Orecchioni, le discours en interaction. Armand Colin, Paris, 2005

7) مراجعة ما قاله تيوبوف، هي

Théorie de la littérature, textes des formalistes russes, coll. « Tel quel » éd. Seuil, Paris, 1965

8) اعتبر محمّد كرد عليّ في كتابه: أمراء البيان، أنّ كتاب المقاسبات هو سجلّ لمحاوّلات جلسات الجمع العلميّ البغداديّ في القرن الرابع للهجرة، وذهب إبراهيم الكيلاني في مؤلّمه حول أبي حيّان التّوحّيديّ، أنّها جلسات تسودها القوصى لتعمّد ساحي القول ونقص التسلسل المنطقيّ في مناقشتها وعدم الرّاهب موضوعاً واحداً.

9) التّوحّيدي: المقاسبات، ص 98.

10) باب الطّلاق: محلّة كبيرة بالخارج الشرقيّ من بغداد، نسبة إلى الطّلاق وهو قسم من قصر أسماء بنت المنصور.

11) أبو الخير الحسن بن سوار: (341هـ-421هـ)، وهو المعروف بابن المقفّار، فيلسوف وطبيب، مشهور له بالتّوسع، نشأ في بغداد، وكان أغلب حياته نصرانيّاً، ثمّ أسلم آخر حياته.

12) هو أبو عليّ بن السّمح الذي توفّي في 418 هـ، وعرف بأه من أشهر مناطق بغداد

13) الدّكان، واحد الدّكاكين، وهي الطّوائف، والدّكان: الدّكّة المبيّنة للجلوس عليها، انظر لسان العرب، ج 13، ص 157.

14) التّوحّيدي: المقاسبات، ص 94.

15) Doxa

16) راجع، المرجعاني، علي بن محمّد الشّريف: التّحقيقات، مكتبة لبنان، 1978، ص 94.

17) قانون العبور: Lois de passage

18) التّوحّيدي: المقاسبات ص 94.

19) المقاسبات، ص 93.

20) نفسه، ص 98

21) المقاسبات: ص 94.

كمال العقل عند التّوحيدي

المقاسبات أنموذجا

معز الزموري / باحث تونس

فقليل له على ذلك، أخبرنا ما العشق؟ فقال، شئو إلى كمال ما بعرفة دالة على صبرة ذي شكل إلى شكله قليل له، فما أسمى؟ قال، هي مفوال العشق. إلا إنها معارلة الحال إلى الاتصال. اتصال يرتفع التمييز رفعا يرتفع التمييز قطعاً. وحدث الكفكف، وتورث الشلف المقاسبات التوحيدية

المقدمة :

ولا ينبغي الأخر إلى بقصيه. والقارئ إنما هو باحث عن حقيقة شتطددة الأبعاد من منطوق نص ضارب بآماده في سمج العقل وطيّات الإبداع (2). ولا يتسنى لأي قراءة أن تكون وفيّة للنص المقروء ما لم تستمد مشروعية مساءلتها من صميم أسئلته، أسئلة النص نفسه التي هي رهانات المبدع الذي أنشأ. تلکم الرهانات هي ما يشكل أفق القارئ الذي يتلقى ليفهم، وفهمه هو محض تأويل لالتقاء القصديتين أو قل الوعيين: الوعي الذي أدرك فأنشأ بعد وعيه ما وعى ما تشكل في الأثر، والوعي الذي قرأ فأدرك بعد قراءته ما أشكل في الأثر فتشّرى قصدية التأليف بقصدية فهم طموحها أن يكون الفهم فيها أكمل من فهم المؤلف لنفسه، وأن يكون التأويل فيها صدا للتمالي وبعثا للإنساني من وراء الإبداع (3). وإن مقارنة النصوص المعالَم يجب أن يستنفر لها من آليات التأويل ما من شأنه أن يلمّ شعث هذه النصوص التراثية التي تغشاهما تقادم الزمن فأخفى

فهم أي نص يعني قراءته فمحاوَرته ثم التباس به إعادة إنتاج له. والنصوص هي نتاج لغوي إني أبي. إنّي لأنه ذات تتكلم وقد انصهرت لغة، أني لأنه قد أنتج والذات لها لزوم بالزمان المصور (التاريخ الحاوي للإبداع) والزمان المتصور (الإبداع الحاوي للتاريخ) (1) فإذا هي تحاكي ما حكاها بتوسط من قراءة القارئ للمحكي، ولغة النص إن هي إلا توليف بين الذات والزمان يبنّا أقسام الكلام لإخراج ما في الأذهان إلى الأعيان. وأما الفهم فهو إدراك ذاتي قصدي لما هو ذاتي قصدي، عنه تكون موضوعية القراءة التي تحيز في إطار تاريخي مغاير للتاريخ الذي تحيز فيه الإبداع. انتماء الإبداع لأفق تاريخي يتنامى عن أفق القراءة يضمن للحوار أن يكون تفاعليا موضوعيا يقارب بين الأفتين في لحظة إنتاجه، فلا يهشم هذا فيما هو يلفيه،

مضامينها أو بذلها واستترت حقائقها فأغفلها، فاصلا سيرورتها التاريخية عن حضورنا رغم بقاء أبعاضها فينا واستمرارها دون استقراها.

١ - من المقاييس إلى العقل :

والتوحيدي متفرد الحضور في التراث، ورغم رفضه للحضور فيه حين ثار عليه حرقا (٤)، وتراثه تراث كل مثقف مأزوم محتار، مأزوم بتحدّي العصر للعقل وتناقض العقل مع الواقع رغم محاولات الألفه والانسجام، محتار بين مسالك عديدة يطلبها العقل فلا هو يلتزم بإحداها ولا هو يمسك بنواصيا جميعا. من هناك تأتي فراغة التوحيدي وإغرامات نصوصه، خصوصا منها المقاييس، أكثر تأليف موضوعية في نظرنا لأنها خلو من كل هيمنة للواقع الذي تردى فيه ولأن طرق الموضوعات واختيارها كان المؤلف فيه حرا، وهي كذلك محصول ثقافته ومحض معرفته، ثم إن المقاييس تمت وجهتها شطر مشارف العقل مستمدة منه بعض قياس في عصر /حاج / وليس تأليف هذا المصنف تداعيا مثلما هو الشأن في الإلهام والحوافاة الخاضع لمنهضي الحال ودواعي المقام التخاطبي وإكراماته بحسب «الداعي والسائح» كما يقول التوحيدي (٥)، وليس كنص الإشارات الإلهية المنبجس عن دفقة زهد وانكفأة ولذا عمق التأزم فتراه ينحى في الإنسان عقله وغريته عنه (٦)، إنما نص المقاييس خاضع لنظامية وأمية، حددت أبعادها من التسال وغايتها من البحث عن الماهيات، فهي تلوح في ظاهرها أنها خالية من تنظيم في الموضوعات والحال أن التوحيدي على وعي بنظامية تنضيد المواضيع فجعل لها خيطا ناظما وذلك باد في عموم الاستطرادات التي تخلتل النصوص، أي محلات التعبير التي التبت بمجالات التفكير وحيل هنا على رجائه خلال المقاييس التاسعة والثماني «أن لا تكون هذه المقاييس في هذا الموضع كأنها ناكبة عن أخواتها المواضي ولكنها على حال قد أخذت بتصحيحها من الحسن» (٧). ودون الوقوع في إسار الشكل الترسلّي الذي

وضعها فيه الذي قد يحجب نزوع الخطاب إلى تجاوز حدود المرجع، وذلك باد في جملة التعابير والتركييب التي تخلتل متون المقاييس بما يشكل أسلوبا طريفا للتوحيدي يحض فيه المتلقي على العقل ويقرع فيه كل من تنكب عنه (٨)، ولم يكن المتخلي عن العقل إلا هو نفسه في لحظة من لحظات وجوده حين مال إلى المال فلم يكن به غنيا، واستمال السلطان فلم يكن له وفياء. من جانب آخر، استهل أبو حيان مؤلفه بالعقل وبه اختتم (نقصد ما ورد في استهلال الكتاب وما ورد في اختتامه من تمجيد للعقل) (٩). والعقل هو النواة الدلالية التأسيسية لمجموع المقاييس، يتنازع عقل المؤلف في اللحظة التي فيها يعقل العقل أي في لحظة إنتاجه معقولا ما عن العقل.

وبناء على ما سلف، يمكن أن نحاول الدخول إلى عالم التوحيدي الأدبي والفلسفي اعتمادا على تصور مخصوص للعقل، تصوره هو نفسه للعقل وما يستتبع عن ذلك التصور من نتائج، انشاء بقوله: «فكيف الكلام في العقل وهو البحر العميق، والمعنّى الذي هو في ذلك النقيض! فكيف الكلام في العلة الأولى وهو الذي كان إليه القصد، وعليه وقف العمدة، ومن أجله يحمل عبء هذا الأمر» (١٠)، وفيما نحن نحاول- نحاور «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء» بناء على مدخل يلوح مخصوصا في نص المقاييس، ظاهره نظام العقل وباطنه المسكوت عنه الكمال، كمال الذات حين تعقل وتدرك فتسامى في ما يشبه ما نسميه اليوم فلسفة الأخلاق. الكمال إذن من داخل هذا التصور هو أمل الإنسان في تحقيق رقي لا يتأل إلا بما وهبه الطبيعة للإنسان من عقل هو شرط تشوق الكائن العاقل لأدراك كماله نابعا من صلب إحساسه بالنقصان ولا يمكن تصور كمال ما إلا حين النظر في دوافع البحث عن الكمال في علاقة جدلية بين ما يكون الإنسان عليه في الحقيقة وما يجب أن يكونه في التصور، وذلك التصور ينشأ به ما يبدعه الإنسان من فنون وعلوم وفلسفة هي رؤاه التي يبني بها وجوده، وقد طرح التوحيدي سؤال الكمال حين

التجريد والتفكير بحسب ما يسمح به تلاحق العقول حين تتحاور وتتناظر من إفادات تخدم هدف التوحيدي في جعل العقل إماماً. وهنا عقلا يتبدان: العقل الجماعي الذي تأمل ذاته في منطق الجماعة العقلية متجسداً في تصورهما له فأول وجوده شرطاً أساسياً لعلّة وجود الإنسان انطولوجياً وإبستمولوجياً، والعقل الفردي، عقل التوحيدي الذي حوّل ذلك كله جامعاً وناقلاً وداعياً إليه، بل ومقدّمته بسنانه وبيانه، رغم أن تصور التوحيدي للعقل قد أبعد المتصور عن الصورة التي جاءت حيرة عكستها مرآة الصورة في التصور.

١- العقل فيضياً :

وجد فلاسفة الإسلام منذ افتتاحهم على التراث اليوناني في النظرية الفيزيائية التي بلورها أفلاطون في تأسرعاته ملاذاً فكرياً وسنناً إبستمولوجياً مغرباً بتحقيق المصالحة بين المفردات والإيمانيات دروا لشبهة الرندقة (١٣)، وبمفاهيم أن العقل الإنساني في اكتماله محكوم بتراتبية شتى بالعقل الأول الذي يفيض بكماله على العقل التامّ وصولاً إلى العقل الإنساني المستعد شوقاً إلى تلقي المعارف والنبوض الحكيمية للذنية، فالأول فاض عن امتلاء فإذا هو نازل والأخير تلقى عن تمطر ولهفة فإذا هو صاعد، فتحمى الحدود بين عالين أحدهما مفارق متعال غيبي والثاني إنساني محايث مرئي. وذلك التصور القديم مرده حيرة من الأوائل حين بحثوا عن ماهية الإنسان وما به شرف عن الحيوان فرد العقل إلى هبة إلهية وقبس من نوره، فتعالى حينذاك العقل عن الإنسان، وفي تماثيله تشریف بكمال من خلال تصور رأى في التعالى كمالاً ولم ير في الكمال إنساناً. يقول أبو حيان : «الإنسانية أقل، والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع، ودائر على مركزه إلا إنه مرموق بطبيعته» (١٤) ومؤدى هذا الكلام أن الإنسان هو ما عليه بالقوة شرط تحقيقه رنوه إلى أفقه الإنساني فيكون كذلك بالفعل، أي أن الإنسانية فيه كاتمة تتجاوزها حركات، حركة الطبيعة أو الغريزة التي تشده إلى كمون في دائرية مطبقة، فما

استفهم في المقابلة الثانية والستين «أتى لي بالكمال؟» (١٥) أو حين نثر هذا السؤال في أرجاء المقابسات جامعاً إياه ملازماً لتعريفه العقل، ويتاء عليه فإن دراسة المقابسات تنزل في نظرنا داخل نطاقين: نطاق كلي يصوغ فيه التوحيدي تصوراً ما عن العقل باعتباره المبدأ الأول والعلّة الجامعة وعلّة العلل، بها يستمد المعلول علّة وجوده نطقاً ظاهراً ومنطقاً باطنياً، هذا النطاق يمكن حصره داخل المتعالي الفلسفي الذي ينشده التوحيدي فيلسوفاً. أما النطاق الثاني فهو ما نسميه النطاق النصي حيث يترجم ما هو كلي داخل نص متشابك متشعب يصوغه التوحيدي في محاولة لكبح جموح العقل «الصلف» وكلامه «التياء»، هذا النطاق النصي هو نطاق المحايث الأديب المطبوع بتطلعات التوحيدي أديباً داخل مرجعي لغوي تفلّت أزمتته منه إلى راهن الواقع. ويمكن تفصيل هذه الفكرة إلى قسمين، الأول يحاول أن يأتي على تصور التوحيدي للعقل بعد محاورته للعقل من أئمة عصره وهو تصور يتعالى على الواقع المحايث بل يتعالى على عقل التوحيدي ذاته وثلياً غيبياً لا يحقّاق والقسم الثاني في تجلّي ذلك العقل في الشكل لغة أي مدى وفاء المعلول العقلي للمقول النصي من جوانبه المختلفة. ويبدو أن العقل المشنّ خفيته تدفعه حركة شوقية عاشقة تروم الوصول إلى تخوم الكمال المطلق في ادعاء بأن خلوص الكمال حصول الحقيقة.

2 - العقل بين كمال إلهي وكمال عقلي :

من المقيد الإشارة إلى النزعة التحاورية الاستقصائية التي أثبت عليها المقابسات، إذ الظاهر في استناد إلى مزعم التوحيدي أنه ناقل لما استحضره من منطق معاصريه من جلة العلماء وفلاسفة أفذاذ فنجدته يقول: «وإذا كنت في جميع ذلك راوية عن أعلام عصري وسادة زمني، فأنا أفدي أعراضهم بمرضي، وأتي أنفسهم بنسي، وأناضل دونهم بلساني وقلبي، ونظمي ونثري» (١٦)، فليست مزية كاتبنا أنه جمع ما انتثر ونقل ما قاله أوّل النظر، بل فضله يتجلى في السمو بالحوار إلى ذرى

الإنسان طلب لمقبل متشوق بالطبيعة إلى إدراك المتعالي لأن الرنو إلى الكمالات الباقية من أهداف العقل الذي يفوق الحس والنفس شرفا ودعومة، فإذا كانت الطبيعة في شوق أبدي إلى الحركة، والعقل من عالم الطبيعة فهو متحرك إلى كماله، أما العلويات فمأدات كاملة بالطبع كاملة بالوجود، فلا حاجة لها للحركة إلا من صميم ما يشده العقل منها حين يربو إليها، فهي إذن ساكنة بكمالها، أو كيوونة ثابتة وليست كيوونة مستحيلة، ولما كانت الحركة في الموجدات أشرف من سكوتها فإن العقل في اكتماله يسمى (17). والكمال يتوسط الكون والفساد وليس قائما في العلو فهو صيرورة عقلية إلى أفق ينتمي إلى عالم معقول غير مجهول، فإن كان الرقي إلى الكمال جبلة فهو من الفساد إلى الكون أي من لا وجود إلى وجود وبالتالي فإن الكمال درجة من درجات الكينونة (18)، علما وأن هذا التصور قد يربك التصور القضي المدمج بين وجودين يتناقضان إذا انفصلا ولكنهما يتناسبان حين يكونان متولدين عن تصور لم ينفصل العقل وإنما هو سليل تأول قصدي للوجود في فلقته كما يشكل الوجود حين يدركه العقل كما هو موجود فينبغي أن تصورا ما عن إدراكه للوجود قد لا يستجيب مع ما يعقله العقل نفسه حين تأمل آخر. وليس تقسيم الوجود إلى مراتب في غالب النصوص الفلسفية القديمة إلا بناء نظاما يحتاجه الإنسان في لحظات أولية من التأويل هي من قبيل المصادرات أو الأحكام القليلة يبنى متصوراته عليها فتكون بمثابة يقيت بسند إليها مقدمات نظرية تتسمج مع نتائجها، فتستكين حيرة السؤال أمام اتساق الإجابات. والتوحيد حين استدعى هذا الموروث الفكري لم يكن مسلما به كل التسليم وإنما كان نقله لجملة تلك التصورات خاضعا لما يستجيب لفكرته الأساسية وهي كمال العقل حين نقصان الذات من جهة، ومدفوعا بإغراءات فكرة تعالي العقل من جهة ثانية.

وتجدر الإشارة إلى ما ورد في المقايسة السابعة والستين حيث يبين أبو حيان إلى أن العقل الأول هو أفق

هو بالغ إنسانيته، وحركة ثابتة تدفعه إلى حيز الوجود وجوده في إنسانيته فإذا هو معانق إياها بعقله والعقل هو المحرك لتلك الحركة، ثم يؤكد التوحيدي هذا في مقايسة أخرى مختفيا وراء أبي سليمان: «اسم العقل يدل على معان، وتنقسم تلك المعاني إلى أقسام بحسب ما ينقسم كل ذي عقل. وذلك له ابتداء وانتهاء: واحدا وهو بمعنى الابتداء بالطبع، هو العقل الفعال، وهو الشبه الفاعل. والثاني بحسب الانتهاء، وهو العقل الإنساني ويسمى هيولانياً، وهو في نسبة المفعول. والثالث بحسب معنى الوسط وهو العقل المستفاد وهو في نسبة الفعل والعقل الإنساني الذي بمنزلة المفعول وهو في حيز القوة التي يحتاج أن تخرج إلى الفعل ... ولما كان الذي بالقوة يحتاج إلى شيء موجود بالفعل يخرج به إلى الفعل، كان ذلك الشيء هو العقل الفعال إذا شبه بفعل في شبيهه» (15). الظاهر في هذا التحديد استناده إلى جهاز اصطلاحي ذي مرجعية فيضية. لكن المخلوود من العقل اسمه وليس جنسه أي أن تحديده يخضع لما يقع تحت مسميات العقل المحلية على اسم الواحد في معنى واحد، وليس على أصناف من العقل تقع تحت مسميات متعددة لأنواع من العقول، إذ لم يحد أبو سليمان المنطقي المرجع الإنساني لحد العقل وإنما أراد بيان أن صفات العقل الإنساني هي تنقله من القوة إلى الفعل أو من الانفعال إلى الفاعلية، من جوهره المادي الهيولاني إلى وظيفته الإدراكية المحققة لمعقولة العقل حين يعقل الأشياء. فإذا كان ثمة من فيض في هذا النطاق إنما هو فيض العقل على ذاته بلذاته حتى يصبح عقلا داركا بعد أن يدرك مراحل إدراكه، فليس العقل في هذا التصور تعاليا ربانيا وإنما هو تعال إنساني، بيرهنا قول التوحيدي: «كن بطيقتك إنسانا فاضلا وتفسك جرما عاليا وبفعلك إله غيا» (16). وإن تشوق العقل يحافز من النفس إلى المذرك العلوية في العالم القوي طلبه الخلود، في تصور ينفي الحواجز بين العلمين إذ يستحضر ماورائيات الوجود تفهم مرييات الوجود بينا عالم للعقل وعالم للمادة. إلا أن عالم المثل أحوج إلى المادة من المادة للمثل، وعلة أن فيضان عالم الأفلاك على

أن الاصطفاء انتخاب، وهذه اللطيفة ساقها المؤلف من أجل وضع حد لما يمكن للعقل تحصيله فليس من مهام العقل النظر في النشآت وإنما دوره أن يفصل بين المعرفة بالكماليات والمعرفة بالجزئيات استبطا للمعقولات، وما رآه بعض الباحثين في أن دور العقل عند التوحيدي في متون نصوصه ينحصر في دلالة الشاهد على الغائب يبطل من هذا المنظور (22)، لأن أبا حيان يصدر عن موقف يرى فيه أن بين الغائب والشاهد تشاركاً في العقل هو جامع لهما وليس فاصلاً بينهما. وإلى ذلك نضيف أن التوحيدي كان متألهاً ولم يكن متصوفاً مع ما في ذلك من اختلاف بين المطلقات والتناجيز إذ التصوف لا يولي للعقل أهمية أمام إشراقات النفس في حين أن التالاه بحث في الميتافيزيقا بالعقل وحده (23) وإذا كان التوحيدي متردداً بين صورة فضية للعقل وأخرى إنسانية وتردد آخر بين كمال عقلي وآخر نفسي، بقي تساؤل حول قوله باكتساب العقل:

ب - العقل مكتسباً :

كانت إجابة التوحيدي عن الأصل العلوي للعقل الإنساني متردداً بين استند على مكتسبات النظرية الفيزيائية، ففي العقل منسوباً إلى العلة الأولى في الزمان وليس في الوجود، لذلك سننظر في مدى قوله باكتساب الإنسان للعقل بنفسه لنفسه. ففي نقل لبعض الحكم المأثورة عن أبي الحسن العامري (ت 381هـ)، المعاصر للتوحيدي، وردت في أسلوب مختصر بعد سؤال، يجيب عن سؤال في حد العقل فإذا: «هو تأثير في مؤثر يأتي للتأثير، وأيضاً هو الحركة التي تكون من نفس المحرك، والقابل منه» (24). بمعنى أن العقل هو حركة تؤثر في الشيء الذي يكون لتحريك تلك الحركة، هو دوران العقل بين الشيء والفكرة حول الشيء، التي من أجلها وجد الشيء لتكون الفكرة، فالمحرك هو العقل من إدراك الأشياء كان لأجل تلك الحركة التي تحدد ماهيته غير الساكنة، أي أن العقل حركة فيه هي إياه

يحتاجه المعلول (العقل والنفس) حاجته إلى العلة (العقل الأول) وهو بذلك «لا يموت» لأنه «لم يستند من هذا العالم، فلذلك بقي» (19) لأنه استفاد من العلويات بقاءه، فشرط ديمومة العقل تعلقه بالعقل الأول واجب الوجود بنفسه، وفضله أنه يشرف النفس بخلوده لأن النفس موجودة لأجله. فالعقل متصل بأصله المتعالي طلباً للخلود بخلود معقولاته، فما يدركه العقل من معقولات يجب أن تكون صورته موجودة في الأصل لا العكس، وإذا كان ما يعقله العقل هو عينه ما عقله العقل الأول والأول واجب الخلود يصير العقل إلى بقاء أبدي غير زائل هو من مياضم ذلك الكمال، رهين «تشوق إلى كمال ما بحركة دالة على صوبة ذي شكل إلى شكله» (20)، ما يعني أن العقل الأول والعقل الإنساني بينهما علاقة شبه مناسبة صورة تجعل المتعالي مقيماً في الإنساني والإنساني مقيماً في المتعالي والحركة الجامعة بينهما حركة عشق وصبابة هي مثير الشوق. وأما قول التوحيدي في المقابلة الثانية «أن هذا العالم السفلي مع تبده في كل حال، واستحالة في كل طوره ولمح، متقبل لذلك العالم العلوي» تنوفاً إلى كماله، وعشفاً لجمال، وطلباً للتشبه به، وتحققاً بك ما أمكن من شكله، فهو يحقق التقابل يعطي هذا العالم السفلي ما يكون مشابهاً للعالم العلوي. ومن هذا الباب تقبل الإنسان الكامل من البشر من الملك، وتقبل الملك من الباري، وكذلك تقبل الطبيعة للنفس، والنفس للعقل، والعقل للباري (21) فهو محاولة في الفصل بين نوعين من اكتساب المعرفة أرقاً الثقافة العربية الإسلامية، أحدهما عقلي نظري يتصل فيه العقل الكامل بالعقل الأول اتصال مشابهة، والثاني إلهامي نبوي متصل فيه النفس بالباري اتصال استمداد، والجدير بالنظر في هذا المجال تمييز التوحيدي بين نوعي التحصيل المعرفي بأن جعل النفس أرقى من العقل في النبوة، وأمكن للعقل فضلاً على النفس عند الفيلسوف، ولئن كان أبو حيان متصراً للعقل في عموم المقاييسات، فإنه يرى فيه إمكاناً في التحقيق في حين أن تحصيل المعرفة في الشق الآخر خاضع للاصطفاء. والإمكان اكتساب في حين

أجل بلوغ الكمال، ويستدعي التوحيدي في هذه المقابلة المبدأ الأرسطي «المعرفة تذكر والجهل نسيان» لكن بتأويل طريف يقسم فيه البعد الزماني للعقل من خلال استدعاء نظرية العود الأيدي، فيقول ناسبا الكلام إلى أرسطو: «إنما صرنا لا نذكر ذلك العالم لأننا قبل أن نصير في هذا العالم لم تكن أصحاب ذكر، وذلك أن الأشياء هناك حاضرة ظاهرة، وليس هناك مستقبل ولا ماض، بل كلها حاضرة ظاهرة الآن عندنا، فلذلك لم تكن نحتاج إلى الذكر لأننا لم تكن من أبناء الزمان بل الزمان من أبنائنا، لأننا كنا في حيز الدهر، فحيث الدهر فليس هناك تذكر البتة، وإنما نحتاج إلى التذكر في الأشياء الزمانية التي تكون مرة وقد لا تكون مرة، فحيث التمني هناك التذكر، فأما الموضوع الذي ليس للتمني فيه مساح فليس هناك تذكر» (27). فإذا كان العالم العلوي هو عالم المعقولات الأبدية التامة الملتبسة بالديمومة، وكان العقل باحثاً عن صور تلك المعقولات فيه إلا أنه نسي ما به تكون لدخوله في حيز المادة، أصبح من التهافت أن يسمي العقل لإدراك تلك المعقولات العلوية بتغير الزمان من الأبدية إلى الاستحالة، وبالتالي تصبح المعقولات هي ما يتوصل إليه بالإمكان العقلي المحسوس ولا ينكتفئ العقل إلى عالم المثل يستمد منه ويقتضي آثارها وإنما يلتبس آثاره فيجبها ويهتدي بها، «وإن كانت النفس هي التي أثرت الآثار الحسية بمعرفة العقل وتسديده إياها، وكنا نحن العقل فلا محالة أن هذه الآثار إنما هي آثارنا واختلطنا بها كنا ذلتنا مكنوتين وكأنا آثارنا، وإنما هي آثارنا لا نحن من آثارها» (28) وينقلب إدراك العقل من إدراك لامتناه أبدي إلى إدراك نسيه سبيه استناد العقل إلى منطلقات محسوسة في مبدأ تأمله، وانتهاهو إلى معارف ملموسة هي آثار ذلك التأمل ونتائج، وحين يقطع العلاقات مع العلويات تغدو آثار العقل آثاره وليست آثارها يقطع مع جوهره الذي كان متعالياً مفارقاً فأصبح جوهره إنسانياً محايثاً لما في الإنسان من أصل حسي هو منطلق عملية إدراك المعقولات المجردة «وإن الحسيات معابر إلى العقليات، ولا بد لنا ما دمتا باحثين عن حقائق العقل ولا نقدر أن نخلص إلى عالمه

وحركته هي عقل به هو إياها، دون أن يكون له سند من خارج تلك الحركة إلا ما تحمله في ذهنها وإياها من تصورات عن الموجودات. فلا يفيض هناك ولا إشراق. وحين يعاد السؤال نفسه في المقابلة نفسها يتضاف إلى الحد الأول تعريف جديد: «هو جوهر بسيط يدرك الأشياء بحقيقتها لا بتوسط زمان دفعة واحدة، وأيضاً هو الذي من شأن الجزء منه أن يصير كلاً، وفي معنى هذا القول: من شأن عقل زيد مثلاً، وهو عقل جزئي، أن يعقل كل المعقولات التي من شأنها أن تعقل، أن يقصر به الزمان أو يعترضه عائق، وليس شيء من الموجودات له هذا المعنى سواء» (25). فالعقل جوهر بسيط معقولا ته مركبة ويصل إلى إدراك تلك المعقولات بتوسط زماني ترتابي لا يكون دفعة واحدة مثلما هو الشأن في الإلهام مثلاً، بعبارة أخرى يصل العقل إلى إدراك ما من شأنه أن يعقل رياضة، وليس إفاضة، بحساب توالي الزمان أو تتالي العوائق الإستمولوجية، فينفرد العقل إذاً عن غيره من الموجودات باحتوائه حقائق الأشياء المركبة رغم بساطته، ويميز العامري هنا من جانب آخر العقل الجزئي الذي هو لزيد والعقل الكلي الذي هو العقل الإنساني في شموله، تتميزنا بين الإنسان والإنسية وذلك لبيان مدى إسهام العقل الجزئي في تراكم الخبرة الإنسانية تحصيلاً لعقل إنساني شامل. وفي المقابلة السابعة والتسعين حين يعود التوحيدي إلى التراث اليوناني يجعل العقل الإنساني ثلاثي الأبعاد «ثلاث جهات: جهة إلى ربه، وجهة إلى معقولاته، وجهة إلى ذاته» (26) فتوجهه إلى ربه هو توجه متشاكلة في الصورة ذات الجمال شرطاً للكمال وليس توجه استمداد في المعقولات، إذ للمعقولات توجه ثان من العقل إليها هو بعده الآخر فوجود العقل كان لأجل إدراك المعقولات التي هي علة وجوده، أما بعده الثالث فهو في توجهه إلى ذاته حين يعقل العقل ذاته في تلك الحركة الأولية التي أشرنا إليها آنفاً، وحين ترتب هذه الأبعاد يكون إدراك العقل لذاته أولاً، ما من شأنه أن يجعله يعقل المعقولات ثانياً، ثم يتوج بعديه الأولين ببعد ثالث هو إدراكه لصورته الأولى المتعالية وحين تطلب تدرك من

دفعاً واحدة من سبيل نسلكتها، ومثل نستصحبها، وشواهد نستتبطها ونثق بها... فإذا وصلنا إلى العقل حينئذ فارقناها اغتناء عنها مستريحين منها، ومن خرجها واضطرباها، ولما كنا بالحس في أصل الطبيعة لم نتفك منه، ولما كنا بالعقل في أول الجوهر لم نجعل فضله، فلماذا ما اشتغلنا بالحس ولم نقض به، ووصلنا إلى العقل ولم نغيز عليه» (29). فعملية الإدراك سيورة لا تناقض في مبادئها جوهر الإنسان المتدرج من الغريزة إلى العقل ومن الحسيات إلى المجردات، فيكون الحس متطلفا لاختبار المعارف التي يفصل فيها العقل فيقضي فيها، وحين يتماهى العقل مع جوهره الإنساني ينصب نظره في المعقولات الموجودة فيدركها إدراكاً من شأنه أن ينصب الإنسان سيداً بعقله قاضياً به محتكماً إليه في أغلب القضايا المعرفية التي تعترضه باعتباره معياراً تقوم به صحة القضايا من فسادها (قضية فضلية اللغات، مسألة الفاضلة بين الشعر والنثر، الاختلاف بين المذاهب وغيرها كثير في عموم المقاييسات)، وبالتالي تصبح المعارف العقلية مكتسبة من جهة إدراك العقل لها اختباراً وتجريباً. وإن كان ثمة من يعالٍ العقل شأنه مقارنة لجوهر العقل النفيس بالفريزي الخسيس في الإنسان، ونسبة الإنسان إلى العقل هي نسبة إضافة، يكون معها متوجهاً إلى «أفق العقل الذي هو موجب الواجب ومحسن الحسن» (30) فإن تكون كائنات عاقلاً هو أن تتخلى عن الطبيعي الذي يقودك إلى الغريزة وتتخلى بالفاضلات العقلية المكتسبة بالعقل فتتحقق إنسانية الإنسان بأن تتحد في العقل لتصبح جوهراً واحداً. «وإن العجب كل العجب ممن يكمل في دار النقص» تمام كمال الإنسان تحقيقه في نقصانه الأولي، لأن نقصاناً بالطبع، وكماله بالعرض» (31)، وهو أمر يجب له التوحيد لما استبان له التدرج الاكتسابي للكمال، كما نجد يحار في نسبة العقل بترده بين «الشرف» مرة و«الانفعال» مرة أخرى حين «يستحسن» أو «يستغيب» وهما شعوران وكل شعور انفعال، ويعمل له أبو سليمان ذلك بأن ذلك هو من صميم حركة العقل الذي يلحقه الانفعال حتى تتم فاعليته، كالفاعل لا يكون كذلك حتى يلحقه

الفعل الذي هو شرط الفاعلية فالانفعال في العقل هو فعل فيه من أجل أن تتم فاعليته التي هي مناط كماله في حركة ذاتية يدور فيها العقل على نفسه فيحكم على المعقولات بعد أن يعقلها استحضاراً واستقياحاً باحتكامه المبدئي للحس، وهذه الحركة من شأنها أن تجعل الإنسان يطمئن إلى منطق العقل حين يعقل وينطق بمنطق الحق و«الحق أسبق إليك منك إليه، وأعطف عليك منك عليه وأرأف بك منك به، وأظهر فيك منك فيه» (32) فهو في العقل منه سجية تضمن ثقة الإنسان فيه والاحتكام له في إدراك صحة المعقولات من بطلانها وتأييدها عند رجحانها. على أن إحاطة العقل بتلك المعقولات تنحو منحى أخلاقياً ليكتسب الإنسان بذلك «إصلاح السيرة، واعتياد الحسنة، ومجانبة السيئة» (33) وهي جميعها مكاسب أخلاقية من أجلها كان الكتاب وإليها سيق عرضنا، الأمر الذي يقره التوحيدي في المقابلة الثالثة والأربعين، ويشير إليه في المقابلة الرابعة والخمسين حين يتفاضل الناس في اكتساب الأخلاق بحسب مراتبهم بحسب تقسيم العقل بينهم (تفاضل 34). فأنت ترى إذن من خلال ما مر بك أن العقل عند التوحيدي يسير إلى الإنسانية حين تكون مهمته تهذيب الأخلاق وتكوين الطبيعة الإنسانية بأن يضفي عليها القيم، فتكون سيرة الإنسان تتبع الكمال حيثما دل العقل عليه، وهنا ينتهي مبدأ التعالي العقلي الذي يتكّن عليه التوحيدي، انشأه يكون حين إثبات الكمال للخلف من البشر الذين ساقتهم الأخلاق الفاضلة إلى كمال العقل في نوع من الرقي يلخصه تعريف التوحيدي للإنسان في آخر مقابلة أنه «شخص بالطينة، ذات بالروح، جوهر بالنفس، إله بالعقل» فتتويع الإنسان إنسانيته تتم بتأليهه عقلاً هو كمال جوهره فيكون «لب العالم» (35).

3- من العقل إلى التوحيدي :

إن استدعاء التعالي من داخل المتصور الفلسفي من مقولات ومفاهيم رائجة في القرن الرابع هجرياً، كان في خدمة الراهن الأدبي من خلال متطوق الخطاب،

فصودر التوحيدي عن فلسفة أخلاقية أدبية في تصوره للعقل انتقى له ما عَنَ له منها، يجعله بعيدا عن النسق الفلسفي وما يتطلبه من نظامية وبرهانية في صوغ نظرية في العقل، قريبا من تصور يستقي مبادئه من الراهن الإنساني وما يعترف إليه الواقع العيني، أي في ما يتلخص في التجربة الإنسانية عامة من مثل جمعية عليا ترى العقل أخلاقيا مكتسبا، إذ العقل ليس متعاليا في حد ذاته لأنه مكتسب، وإنما التعالي في كماله أو هو يكون كاملا حين يكتب الأخلاق «والناس من أول الدهر إنما يتكلمون في الأخلاق» (36). وقد تم البحث في أصناف الأخلاق في عمل سبقنا إليه (37)، ونحن نتجاوزها بالنظر في ما وراء الأخلاق أي العقل الكامنة وراء حديث التوحيدي عن الأخلاق سواء كان ذلك تلويحا أو تصريحاً وفي الدوافع الذاتية أو الموضوعية التي جعلت متصوراً صاحبنا عن العقل يترع نزوعاً أخلاقياً، نعني مدى استعادة التوحيدي من ثقافته فيلسوفاً في أهدافه وأيدي مطابقة ما يجب أن يكون لما هو كائن، أي هل أن ذلك العقل الذي طوح به التوحيدي بعيداً في أفق التأله، ودفع به قسماً في ذرى الكمال كان هو ذاته العقل الذي يصعد عن التوحيدي؟ لعل فهم ذلك يتبدى من خلال ما يملأ عليه التمرين عند التفكير وذلك بالعودة إلى ما تخلل الكلام الفلسفي من كلام أدبي منه يطل المرجع في المقابسات الذي قاد الحديث عن العقل وباختبار الجهاز الفقاهي الفلسفي في مخبر التجربة الأدبية، ففي رأينا أن الحاجة الأدبية هي التي استدعت النظرية الفلسفية، فالثانية سبقت للخدمة الأولى وإن كان ذلك إضماراً من دون إظهار ولا ننسى أن رجلاً أديب. يتيق أسلوبه في المقابسات عن شغف وتوله بإمكانيات العقل غير المتناهية، بل ويتعدى ذلك إلى الانبهار الظاهر في موقفين: إعجابه بإسادة زمانه، سدة العقل وحراس هيكله، وسكوه «بالخمر الصرف» للمعتصرة من ذلك العقل، وهنا الانفعال الذي يتدن عن الفعل، انفعاله كانت أسئلة ونقولاً وشروحا واستطرادات تراوح بين «الإقباس والاقباس»، أما الفعل فكان وراء التستر بأعلام العصر وأرائهم ادعاء للموضوعية والنزاهة العلمية بجعل الكلام يتولد من بعض اعتماداً على المحاورات

بطريقة مدرسية قوامها ثنائية سؤال-جواب (لم ترتق إلى الجدل النظري)، في تنكب عن ثنائية أصيلة معتادة هي السند-المقن يؤكد ذلك إسناد الكلام في مقابسات عدة إلى المجهول «قيل» يقال، «قال بعضهم» سواء كان ذلك استفساراً أو استخياراً (خصوصاً في المقابلة الواحدة والتسعين) (38). والحق أن التوحيدي يسير إلى غرض مبطن فيه من الذاتية ما فيه، هذا إذا فصلنا بين الذاتي والموضوعي كفصلنا بين «كاف المخاطب» و«كاف التجريد» (39) المتواترتين كثيراً في المقابسات، اللذين لا فاصل بينهما في الأصل إذ تغلت الخطاب منه في لعبة الضمائر حين يستند، ولا مراء في أن المخاطب والمخاطب واحد حين نوحدها، ويماد الانسجام من جديد بين النص ومؤلفه إذا سلمنا بأن جزئية إسناد الخطاب هي كلية خطاب النص، ما يعني أن معنى ذلك الخطاب هو صورة حقيقة منشئة. أما إذا نظرنا في عموم الموضوعات التي ارتادها التوحيدي مدفوعاً بإمكانات العقل، وجدنا أن الموضوعات الأخلاقية الصرف تتناصف مع بقية الموضوعات العلمية الخالصة (الكيمياء، الطب، الفلسفة، البلاغة). **لماذا إذن لم تخل الموضوعات العلمية من إشراكات أخلاقية لها** أيها نزوع في أحيان كثيرة (المقابلة الثالثة مثلاً) (40). فأول مقابلة كانت في تهذيب النفس وآخرها كانت حول الصداقة وغرضها جميعاً كان في إصلاح السيرة، والتوحيدي يرتاد منابع العقل ويستغفر معارف العصر خدمة لمقوله الأخلاقي، وذلك باد من ظروف التأليف، التابعة من أزمنة نفس بددت العقل في موائد السلطان ومسامرة الأعيان ولم يورث لها ذلك غير المذلة والهوان في تعوص له بقيت رغم سعيه لزوالها، وأزمات عصر تعني نصوص التوحيدي نفسها عن العودة إلى التاريخ للظفر في تردي أحوال الراعي والرعية. حين ذاك يهرع أدبنا حثيثاً إلى أفاق العقل لعله بجيره من تكلم الأزمات، ويؤسس للأخلاق حتى تكون أفتية له ولعقله، فيطل التوحيدي من وراء الكلام في الأخلاق فيقر لنفسه وعصره أن: «الحكمة تقور، والبيان خروف، والبلاغة ضنون، والجهل صاحب، والسيف طياع، والحي ألوف، والقلب شعاع. وعلى ذلك فقد نسقت في هذا الكتاب ما

إن لم تكن فيه فائدة لغيري، لم يعد أن تكون تذكرة لنفسي وتبصرة لمن يعزو معزاي. إلى الله تشكو تسولنا في إشار الصدق، وتحقيق العقد، وتصنيف الحق، وما قد حل بنا، ونزل بساحتنا، من فقد الناصر، وإسلام المعين، فنحن كما قال الغائل: افتضحنا فاصطلحنا» (41). فهو قد اعتاد التشكي اعتيادا جنح به إلى التأليف في العقل والأخلاق والكمال لما أدرك النقصان في نفسه، فاشتكى إلى العقل نفور الحكمة منه وانحراف البيان عنه وضم البلاغة عليه، فلم يتضح له نور العقل ليقبس منه «الاصطلاح» إلا بعد «الافتضاح». حينئذ يكون «الكلام في الأخلاق مطربا» بل يكون الاستماع إليها استمتاعا «بالخمر الصرف والشراب العتيق» (42) بله الكتابة فيها وفي العقل منشها، «وقدر رتبة العقل التذ الكلام عليه» (43)، هي متعة النص حين تكته دات مؤلفه في موضوع هو الذات عنها حين تتحلى تعبيرا وتفكيراً ورمزا توي فيه ثنائية أبدية هي ثنائية الخير والشر التي تستمر بمحاولات اللغة (44)، يرى في نفسه شرا مستبشرا بقيها إياه بتخيّل للخير، ويرى فيها خيرا ساميا فتماز به حين حضور الضديين حولها، واللغة في ذلك كله تنوس بين طاقين تنجسان منها، طوقها الإحالية لما تفتتح على مرجعين أحدهما متعال والآخر محاليت يتوسطهما متخيل الإنسان لثانته فيقلب التصور العقلي متخيلا أدبيا حين يكون تصور العقل الخالص محض صورة سامية عن مبدأ مفقود أو صديق معدوم أو حتى مصالحة عسيرة مع الواقع المغترب عنه، وطاقتها الاستعارية التي تستعير فيها من الوجود أشياء فتعيد لها إليه من جديد وقد اكتسبت انسجاما وتناغما يشكين فيها قلق الإنسان النائق أبدا إلى كسر طوق حقيقته القائمة على التناقض الأزلي، فالكمال سمي دون تحقيق والعقل هو السعي ذاته إليه ونسبية العقل حتمية، تلك التي أدركها أبو حيان بحس لطيف حين يتساءل في المقابلة التاسعة والثلاثين: «كيف يفعل العاقل اللبيب والحازم الأريب، ما يندم عليه؟ وكيف يقدم على ما يعقبه تبعه، ويأتي ما يآبه بعقله، ويكرمه بدينه، ويمانه بجموده، ويكره بعبادته، ويمنع منه غيره بتبصيحته؟ هذا مع اختياره الذي هو إليه، واستطاعته التي هي حاصلة لديه، ومع عقله الذي هو كاللجام والزمام،

والقاضي والإمام؟» (45). فمن المعجز أن يزلّ العقل وهو مدّح للكمال أو يدّعي له الكمال، وأن يخطئ وهو في أفق التعالي خصوصا إذا كانت صورة الكمال تستمد من عالم مفارق يترى من الشر المعجز للإنسان الذي يحاول أن يحاكي ما آمن به. ولتبيد هذه الحيرة يتطرق التوحدي من خصائص الإنسان النسبية لتأويل وجوده من حيث هو بعد عاقل، يعقل الأشياء فيدركها ويبني بها معرفة، لا أن تدركه الأشياء فتبني له معرفة. ففي الأولى الإنسان يعقل المعقولات فينشئ من خلالها التصورات، وتلكم التصورات هي أشكال الموجودات وأعيانها التي يربط بها الوعي هويته ثبوتا وإثباته وجودا. في حين أن الثانية يكون فيها الوعي إزاء الوجود زائفا لأن الأشياء في ذاتها لا يمكن أن تغفل معرفة لذاتها إلا بواسطة من العقل الذي يبني المعنى وينتج كماله حين يكون صادقا مع العاقل بالمعنى الأخلاقي، وحين يكون صادقا مع المعقولات بالمعنى المنطقي. ولا يستطاع الكمال عندئذ إلا إذا نبع من صميم النقصان التابع بدوره من صلب الإمكان النسبي.  هذا بالواقع الأدبي للتوحدي غمده يصلح عن هذا الخروج بين وعيه بذاته كاتبا أدبيا وفيلسوبا أدبيا، ينحاز إلى الحق المطلق عما ينسجم مع ميادله في التنظير، ووعيه بنفسه إنسانا انحرف إلى الطبيعي فيه طالبا الجاه ولم ينله، واقعا بين إغراء الحياة وإعلاء العقل. النقصان إذن كان في التوحدي إنسانا والاكتمال كان فيه أدبيا. هذا كان مضمرا في بعض المقابسات، ففي الرابعة والخمسين يقسم التوحدي الناس ثرائيا بحسب نصيهم من العقل فكلما كانت الطبيعة فيهم أكثر كلما كان العقل أقل، سمة «العامّة» من الناس و«بعض الخاصة»، أما إذا كان حظ بعضهم الآخر من العقل وافرا انتقص الطبيعي فيهم وشرقوا بالأخلاق، سمة الخاصة من الناس خصوصا «إذا ترنم بتمجيده من وفر الله حظه منه، وصيغ كله أو بعضه به، وغشم ظاهره وباطنه فيه، ويسط سداه ولحمته عليه» (46)، فلا يكتفى بالعقل فحسب وإنما يترنم به ونص المقابسات ترنم بالعقل ردهد التوحدي على مسامع نفسه لما لم يعرف حظه منه مجلدا، فمن جهة كتابه «في ترتيب العقل وتحقيق القول» بكل ما يتطلب ذلك

منه ورغم نهي من عقله عن عدم ارتكاب الخطيئة،
 خطيئة الانغماس في المحسوسات ونسيان المعنويات،
 وتستحضر صورة الخير والشر مرة أخرى باستعمال رمزي
 يرسم الشر جميلاً مغنياً ويصور الخير حرماً غير مرغوب
 فيه، فينتصب العقل رادعاً أخلاقياً، والحياة هي إغراء
 التجربة في فضاء يتصارع عليه الخير والشر، وإذا كان
 «الشر هو ضد الخير لأن الخير يطلق على الوجود أو على
 حصول كل شيء على كماله على حين أن الشر يطلق على
 العلم أو على نقصان كل شيء» عن كماله (49)، فإن شر
 التوحيدي نقصانه الإنساني الطبيعي وبخيره الأسمى كماله
 العقلي الأزلي، لأن النقصان فيه الطبيعية وقد أدّاه الواقع
 والعقل إمكان والكمال طموح. وسط هذه المشادة الحادة
 يتجلى فكر التوحيدي في حركة ذهاب وإياب بين تصور
 للعقل الإنساني كاملاً وبين واقع ناقص يقف عائقاً أمام
 تحقيقه، في أزمة ذاتية قدر كل مفكر تخونه مثله العليا
 أمام سطوة الزمان، إلا أن الواقع لا يمنع من محاولة
 في اكتشاف لكتسابات الوعي وتدقيق في إمكانات العقل
 للامتلاء. إلهام مبدأ التنسيب الذي يشكل جزءاً ماهيته.
 درعي لا يتشكل إلا إذا كان وعياً بشيء ما أي يكون
 قصدياً متوجّهاً للشيء، المفكر فيه فليس العقل هو الشيء
 الذي يدركه الوعي وإنما هو الوعي نفسه الذي أدرك شيئاً
 فكان له معنى بعد إدراكه، ذلك المعنى هو المقصود من
 التفكير، ومن إنجازه في اللغة خطاباً حمالاً أوجه تلقني
 فيه القصدية الأولى الظاهرة: خطاب في العقل بقصدية
 دفية: خطاب في الذات، ونتيجة تفاعل القصديتين يكون
 النص باعتبارها مجموعة رموز يتأوله القارئ عندما يتخلل
 بوعيه الخطاب قراءة، يصبح خطاب الذات هو خطاب
 العقل، كما يمكن أن يكون خطاب الذات نهي تنصيب
 العقل فيها وقد تكون الذات العقل في كوجيتو توحيدي
 أنا أفكر في العقل إذن أنا العقل ولما كنت أنا العقل، فلي
 صورة هي إياه ويتزاح هذا الكوجيتو إلى كوجيتو تأويلي
 أنا أفكر في العقل فإذن أنا مفكر فيه (50). نصف إذا
 كان العقل كاملاً فالذات كاملة ويصبح للعقل صورة
 متخيلة بعد أن كان واجباً أن تكون له ماهية معقولة، وإن
 كانت المعنويات صوراً للماهيات فالعقل يرسمها والذات

من جهد معرفي يذهب إلى التجريد، ومن جهة أخرى
 يؤتي بالعقل نفسه ليس للإحاطة بالمعنويات بل للتمتع
 بالحياة. «فالعقل والحياة والعافية أثافي النعمة الكبرى،
 ودعائم العطية الأولى، وكل ما عداهن فهو دونهن، وكل
 ما فارقهن يسقط عنهن. والحياة وعاء، والعقل متاع،
 والعافية استعمال» (47). فضلاً عن تساوي العقل مع
 الحياة والعافية - من الناحية الأنطولوجية وليس من الناحية
 الإستمولوجية - فإنه مع ذلك يصبح «متاعاً» عقلاً أدواتها
 بعبارة معاصرة - يحقق ما سلب منه التوحيدي الحياة
 والعافية وراحة البال، فلم العقل إن لم يأت لنا بالحياة
 صاغرة، وكان أباً حيان يستحضر بيت أبي المتاهة:

وإني لحنن يكره الموت واليلى

ويصعبنى روح الحياة وطبيها.

تتأدى العقل عن التوحيدي مرتين لما طلبه كاملاً في
 تعاليه ولما سحره خدمة للطبيعي فيه، هذا يفسر كون
 «الكلام في العقل مضطرب جداً إلى درجة التيس فيها
 الكلام فلم ينقد للعقل الذي حدد معاليه كما تقدم وإنما
 جمع عقل التوحيدي بأبي حيان مع الماهيات المحسوسة إلى
 المحايث الأني المتخيل يفسره بينونة الكينونة في توسطها
 لزمانين حاضرين أو ان الإبداع لكلهما يتضافدان زمان
 للكانن متصور لمحاول الابتعاد فيه عنه حتى لا تلتبس به
 حين تحاكي واقعها، وزمان للكانن مصور هو التماهي
 بها حين تعرب عن ذاتها بواسطتها. فنجد أدبنا يصور
 لنا كاملاً للعقل فضله أنه إنساني كما يصور لنا ذاته في
 محاولتها لأن تمتد بذلك العقل وتلك بتلاييب كماله
 في محاولة بالغة يعب عنها التوحيدي بمحاكاة مثلية
 تنبجس منها طاقة رمزية توحى بجمع الإنسان بنقصه
 المتناقضات فهو بحسه «شاب طرير» غير تدعوه «امرأة
 حسنة» يسيل إليها، ويعقله «شيخ هم قاعده» يدعو
 ألا يأتيها (48) (في اللسان. رحل طرير: ذو طرّة وهيئة
 حسنة وبجمال، هو المستقبل الشباب) إذن يلخص أبو
 حيان التجربة في مثال لا يخلو من استدعاء صورة
 للأشئ - رغم أنه لم يؤول صورة الحسنة - التي هي
 الحياة في طبيها ونعيمها، ما لم يتوصل إليه رغم سعي

تتصل بالواقع لفهم، والمتصور الذي يتصل بالمتصل
 فينأى، والعقل أداة تجمع المتصور المتعالي إلى صورته
 المحيطة حتى لا يكون الفهم غير إنساني، ويرتد تعالي
 العقل ومفارقته إلى الآتي المحايث وما فيه من صراع بين
 سلطة المعرفة على الذات وسلطة الذات على المعرفة حين
 ترنو تلك الذات إلى المعرفة فتغترب عنها حين تعرف
 أنها لم تطلب لذاتها وإنما لتحقيق مأرب هي نوازع كل
 ذات، وفي المقابل تكون تلك المعرفة هي شكل من
 أشكال وجود الذات لا تحقيق لها إلا فيها، وفي البعدين
 المتصارعين لا يفتأ العقل يترنم بكماله المتحول في كل
 حالة هي له. ولا بد أن قبس من نور العقل أفضل من
 قبس من نار السلطة رغم أن التوحيدي تفتن إلى أن لا
 سلطة للعقل في زمن غاب فيه العقل عن السلطة.

تصورها على أنها هي فيثبت وتردد، ويفرد حين تتعدد،
 ويتناسب حين تنسب : من حقيقة للكمال نمر إلى صورة
 في الكمال والصورة فتنة خطاب يتجاوز مقوله النصي
 معقوله العقلي بأن يغدو لسان المعقول حال القول، يراد
 له أن يكون قصبا موضوعيا حين ترسم به حقيقة الذات
 النزاعة دوما إلى البروز والكمال والسرمدية، في تحد
 للزمان حين تنصهر الذات في التاريخ، فيكون محكيها
 عنه هو عينه تاريخها.

خاتمة :

تغدو قراءة المقابسات ممكنة حين نحاو نصها وكتابتها
 معا في علاقتها الحميمية التي لا تنفصم ولا تكاد تخلو
 من صراع يتجلى فيه البون الشاسع بين الصورة التي

الهوامش والإحالات

- (1) أنظر الرماد والسرمد سوف يذكر ص ١٩٣ - ١ ج ١ ترجمة سعد العائلي ودلاح رحيد ومراجعة جورج ريناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس ليبيا 2000
- (2) راجع في هذا الصدد GADAMER (H) *Giverné et méthode* éd scoul 1976 pp 229- 279
- (3) Solankis (J.M) *herméneutique :textes,sciences colloque* éd. Puf pans 1997 p413
- (4) بقصد ما ورد في رسالة الإعتذار التي وجهها التوحيدي إلى القاضي أبي سهل اعتذارا عن حرقة كتبه سنة ١١٩١ هجرما أنظر المقابسات ص 109، تحقيق وشرح حس السدي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة 1420
- (5) راجع محاورات مع الشر العربي، مصطفى ناصيف ص ص 150-151 سلسلة عالم المعرفة العدد 218 سنة 199٠
- (6) يصيب حديث الغرة الوارد في الإشارات الإلهية، حسب نظرتنا، في اغتراب ذي العقل عن عقله الأمر الذي عناه التوحيدي حين عذاه. أنظر الإشارات ص ص 80-85 تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج ١ مطبعة جامعة فؤاد الأول القاهرة 1950
- (7) المقابلة 89 ص 300.
- (8) المقابلة 63 ص 257
- (9) نقصد استهلال الكتاب واختتامه ص 11٥ وص 379
- (10) المقابلة ١١١ ص 343

- (11) «نظر القدسة ٥2» ص 255 وأما البحث فهو بعنوان «الكمال في الشعر الصوفي وتجلياته العبية» بإشراف الأستاذ المبروك المناعي ولنا في الكمال فيه قول.
- (12) لمقابلة 91 ص 308
- (13) كلام الفلاسفة المسلمين حول الفيض جميعه مستلهم من مبادئ الأفلاطونيين المحدثين ، وأبرزهم أفلاطون (ب 211م) في توسعاته راجع التاسوعات ، أفلوطين نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني الدكتور فريد جبر ، ط1 مكتبة لبنان ناشرون 1997
- (14) القدسة 37 ص 198
- (15) القدسة 84 ص 289
- (16) المقابلة 64 ص 257
- (17) مزيد من التوسع في ضرورة الكمال وحاله راجع «الهوامل والشوامل»: المسألة 155 ص 297-298 تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر . سلسلة ذخائر العرب . الهيئة العامة لتصور الثقافة القاهرة 2001
- (18) الكينونة ثبوت الكينونة أو استحالتها وتحوّلها يكون بحسب معيار الزمن دافعا بالكائن لأن يصبح هو ذاته راجع . لوجود الزمان لهيدغير ، ضمن . هيدغير والسؤال عن الزمان ، فرسوار دستور ، ترجمة سامي أدهم . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت 1993 ص 32.
- (19) المقابلة 5 ص 265
- (20) المقابلة 10 ص 364
- (21) المقابلة 2 ص 120
- (22) أنظر حلال الربيعي ، مقدمة في نقد العقائد - مدخل إلى درسه محاور سويدي في الإمتاع والمؤانسة والمقابلات مكتبة علاء الدين ، صفات 2 ص 26 و 27 و 28 ، و أيضا : «مدخل إلى أبحاث الباحث مفتحيات المقام التحاملي وإكراماته لسباسة التي كان فيها التوحيدي متفكر» وسب لمسة «لحرف لم كان ذلك «التناقض الظاهر» في خطاب التوحيدي
- (23) يوافق في هذا الرأي الدكتور يوسف رنداء راعه أن الأسباب التي تفر بها حلو التوحيدي من كل مروج إلى التصوف مبنية عما ذكرنا من راعه في «مؤالفة» دراسة في تصوف ص ص 94-95 الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة 1998
- (24) للمقابلة 91 ص 315
- (25) للمقابلة نفسها ص 317
- (26) للمقابلة 9 ص 330
- (27) للمقابلة نفسها ص 332
- (28) للمقابلة نفسها ص 332
- (29) للمقابلة 20 ص 167
- (30) للمقابلة 46 ص 215
- (31) للمقابلة 22 ص 120
- (32) للمقابلة 20 ص 166
- (33) للمقابلة 43 ص 287
- (34) المقابلة 74 حيث يستعمل التوحيدي النفس البشرية بلطف حين يشبه توازنها المختلفة بحيوانات مختلفة بحسب حظ كل شخص من العقل ص 330.

- 35) المقابلة 106 ص 359
- 36) المقابلة 3 ص 14
- 37) وسيم إبراهيم، طريقة الأخلاق والتصوف عند أبي حيان التوحيدي، دار دمشق، سوريا، 1994، خاصة ص 60-61 حيث وضع الباحث مسرداً جيداً للأخلاق، لكنه ذهب في القسم الثاني من الكتاب إلى أن التوحيدي انتهى إلى التصوف منهجاً وطريقة ص 57 وهو ما لا نوافق عليه.
- 38) المقابلة 91 ص 308
- 39) التجريد هو «إخلاص الخطاب لمعبرك وأنت تريد به نفسك لا المحاطب نفسه» ابن الأثير، المثل السائر سحرة ريفية
- 40) المقابلة 3 ص 141
- 41) المقابلة 3 ص 135
- 42) المقابلة 25 ص 178
- 43) المقابلة 97 ص 341
- 44) يراجع في هذا الصدد بول ريكور صراع التأويلات، الفصل الخامس، رمزية الشر المذلول ص 115-116.
- 45) ترجمة مندر عيشي، مراجعة جورج زياتي، دار الكتاب الجديد المتحدة ط1 بيروت لبنان 2005
- 45) المقابلة 39 ص 199
- 46) المقابلة 54 ص 244
- 47) المقابلة 54 ص 244
- 48) المقابلة 42 ص 205-206
- 49) المعجم الفلسفي، جميل صلاح، ص 695، دار الكتب العلمية 1995
- 50) انظر الفلسفة الميتافيزيقية، الأفكار والمعرفات، عماد كحللي، في كتابات معاصرة عدد 33 عمّور 2010 ص 54.

السياحة الصحراوية الواقع والآفاق

جهة قبلي نموذجاً



عمر بن حمّادي

(باحث، تونس)

المقدمة :

عبر دلائل قديمة وحديثة - صحاريه ومن أهمها - أدت إلى معرفة الإنسان القديم، متدحرجة من سحر الطبيعة الخلابة حيث تشكل لوحة تتسجم فيها الألوان في مشاهد رائعة - من ذهبية برصاء الزرقاء والواحات الخضراء وعذراء شمس الساطع الذي يضيء على المنطقة وهجا من الجمال ساحر ومباين - من معبد لآثري مضاعف - مدينة - حفرة - من ماضي عتيق - حيث فكتير سبات مكثب - حيث سبات حذوة - حش - صبح - منها - عتوب - لمعدية. وللمعرفة خصائص السياحة الصحراوية بهذه

الجهة، لابد لنا أن نحدوّر مساحة الضوء المحدودة المتناهية في الضيق ونسلط عليها الضوء ليشمل مساحة مرمية لأصرف بعد من كثر لمسحوب في جمهورية تونسية. وكندت حرج تدرير مساحة ساحته من حيز الزفوف - حيت صقوف، صقوف - فما هو واقع السياحة الصحراوية وآمالها؟

١ - واقع السياحة الصحراوية بولاية قبلي:

تتعدّد مجالات السياحة الصحراوية ومظهرها، فهي لا ترتبط أساسا بلمكان الطبيعي فحسب، بل تتجاوزها إلى عدّة مجالات أخرى نعرضها في ما يلي



1 - السباحة الصحراوية :

بعيدا عن ضوضاء المدينة وضغوطاتها وبعيدا عن مشاغل الإنسان المدني الطّائفة، تلوح الصحراء برمالها الذهبية وواحاتها الخضراء وعيون الماء المتدفقة بمدنها الفضي ينساب لؤلؤا ذاتيا في جداول الماء المبتهجة والمترافقة تحت النخيل وبين الأعشاب مطرا يبعث الطّمانينة والارتياح والتّطهر من أعباء الحياة المرهقة. تشعر بذلك وأنت تتجول في مناطق ذاعت شهرتها في الأفاق وجدت إليها عشاق السفر والبحث عن الجميل والسّاحر مثل دوز وقصر غيلان وزعفران والفّزار وسوق الأحد وتيبب والعرق الشرقي الكبير وغيرها من واحات قبلي العريقة الضاربة جذورها في التاريخ، تروي لك أمجاد السلف ونضالاتهم من أجل تدمير هذه المنطقة

كلّ هذا ساهم في تنمية السباحة الصحراوية عبر العصور بحفظ تراثهم ونمط عيش السكان المحليين.

2 - السباحة البيئية

ترزح بيئتنا بمواقع طبيعية متميزة وثروة كسّط الجريد والعيون الطبيعيّة داخل الصحراء كحويضات الرّشاد وقصر غيلان إلى جانب الممتزجات الترفيهية مثل منتزه رأس العين قبلي والحديقة الوطنية بالجيل التي تحتوي على عدد من الحيوانات النادرة كالغزال وطائر الحبارة والتمث. وهذه أسس سياحة بيئية يمكن من خلالها تذكّر حياة الأجداد وسانف الأماذ.

3 السباحة الرياضية

تحتض منطقة نفراوة، على امتداد الشّنة، العديد من التظاهرات الرياضية (حوالي 24 تظاهرة بمشاركة ما





ARCHIVE

4 - السباحة الثقافية

تتميز الجهة بموروث حضاري وتراثي ساهم في دعم المنتجع السياحي وديمومته حيث تعتبر ولاية قبلي وجهة مميزة للسباح الأجانب والمحليين وذلك لمحافظة على طابعها الأصلي والمتجذر في تاريخ ويشلور ذلك في بحث المؤسسات الآتية.

- متحف الصحراء: ويجمع الأصالة المتجذرة في التاريخ والمحافظة على عادات وتقاليد الجهة.

- سوق الصناعات التقليدية.

- مخزون أثري: القصر الروماني بقصر غيلان وجامع

عقب بن نافع بتلمين ومدينة قبلي القديمة

- المهرجانات الجهوية والوطنية والدولية وأهمها

يقارب 1200 مشارك) وهي تظم
متنوعة خاصة منها سباقات السيارات رباعية الدفع
والسيارات القديمة والدراجات النارية والدراجات
الهوائية والدراجات النارية ذات الأربع عجلات
والطائرات الشراعية. وتحتضن هذه التظاهرات بتغطية
إعلامية دولية تساهم في التعريف بالمنتج السياحي
الصحراوي وتذكر على سبيل المثال التظاهرات الآتية:

Raid TransFence - Sudexpe -

-Rally Papillons

1000 Dunev

- Rallye de Tunisie



2 - المطاع المصنفة

العدد موافر

01

01

3 - وكالات الأسفار

العدد المتوفر

30

صنف 1

4 - مراكز التفتيش السياحي

العدد المتوفر	نوع المركز
15	تنشيط سياحي بواسطة الدراجات النارية ذات الأربع عجلات (QUAD)
10	تنشيط سياحي بواسطة الدواب
01	تنشيط سياحي بواسطة الطائرات الخفيفة
01	تنشيط سياحي بواسطة الخيول
01	تنشيط سياحي لإقامة الشهور الفلكلورية
01	منتزه سياحي (رأس العين)

- طول الموسم السياحي

- المحافز والتشجيعات التي

الاستثمار في القطاع السياحي - جهة

وتحتوي جهة قلمي على منشآت سياحية

- المنطقة السياحية قبلي: 9 (مكة)

- المنطقة السياحية دوز: 4 (مكة)

III - المؤسسات السياحية بولاية قبلي :

1 - مؤسسات الإيواء

نوع المؤسسة

العدد المتوفر

14

نزول مصنفة

06

نزول عبر مصنفة

12

مخيمات سياحية

01

فضاء للتخييم

وتقدر طاقة الإيواء بهذه المؤسسات بـ 4306 سرير.

5 - المشاريع المنجزة خلال سنوات 2008 - 2009

- بلغت تدخلات صندوق حماية المناطق السياحية خلال هذه سنوات حوالي 1203 تدخلات على شكل:
- تهيئة طريق «الارض» على كلفة 542 ألف د.
- تهيئة طريق سياحي لخدمة بعض من مرصعج وادي واحة حشلي بـ 206 ألف د.
- تهيئة منطقة ترفيهية ساحلية بمرصعج وادي حشلي بـ 100 ألف د.
- تهيئة منطقة سياحية على كلفة 100 ألف د.
- وهذه الانجازات تدور في غاية الأهمية والتجاعة لارتباطها لفكرة المسيرة على وجه الخصوص.
- سجلت عملية تهيئة واحة حشلي بـ 206 ألف د.
- بالجهد

- ومن المشاريع المنجزة خلال هذه سنوات على حساب صندوق حماية المناطق السياحية:
- ترميم زاوية الولي الصالح سيدي عبد القادر بـ 100 ألف د.
- وفي ما يخص المشاريع المنجزة لسنة 2011 على حساب صندوق تحسين المحيط السياحي:
- حلالين عملة بـ 100 ألف د.
- قبة 5، 10 ألف د.
- تهيئة بركة على كلفة 100 ألف د.
- وقد تم تهيئة بركة واحدة بـ 100 ألف د.
- بالجهد



6 - الإستثمارات الخاصة

المشاريع المنجزة خلال 2011

تمّ بحث :

مركز تنشيط سياحي بواسطة الدراجات التّاريخية ذات الأربع عجلات.

- 02 محطات تنشيط سياحية بواسطة الدواب.

- 02 وكالات أسفار.

فتح فرع جديد بولاية بئر العاتق - جبال

- مطعم سياحي

ساحلية على البحر

- مطعم سياحي مصنّف شوكة بقصر غيلان .

7 - الوافدون (2010 - 2011)

تشير الأرقام والاحصائيات المتوفرة لدينا من الدّيون الوطني للسياحة يقبلي إلى إقبال متقطع الطّير على السياحة الصحراوية بولاية قبلي ما قبل الثورة، حيث سُجّل توافد عدد كبير من السّياح من عدّة جنسيات ومن مختلف القارات بلغ 370460 وافدا سنة 2010 قضاوا 401443 ليلة في حين تراجع هذا العدد إلى 113289 وافدا قضاوا 124197 ليلة توزعوا حسب الجنسيات الأكثر توافدا كما يلي :



2011		2010		
سائري سفرة	توافدون	سائري سفرة	توافدون	
23365	18136	53539	41554	تونسيون
22002	87128	19943	80763	فرنسيون
9699	9626	26868	26590	بريطانيون
5382	4836	52395	49105	إسبانيون
20282	20238	30458	30340	روسيون
6452	5124	28197	25810	إيطاليون
14564	14138	39501	37351	ألمانيون



ويقلد ما نلاحظ الحضور الأجنبي للسياح، فإننا نلاحظ الغياب المهيول للعنصر العربي في الحركة السياحية المبرمجة من وكالات الأسفار والرحلات الخاصة. ويكشف الجدول الآتي هذا الغياب التام للسائح العربي والإفريقي.

يكشف الجدول أعلاه عن حجم انحدار مساهمة السياحة الصحراوية في الدخل القومي وما يشهده من عجز هائل في الاقتصاد المحلي وتوصي وما عانى منه، وفي الوقت نفسه نلاحظ التراجع المريع نتيجة الانقذات الأمنى وعدم الاستقرار وما يسببه ذلك من كثرته وتصدده.

2011		2010		
الليالي المقضاة	الوافدون	الليالي المقضاة	الوافدون	
452	356	227	163	تونسيون بالخارج
208	141	1523	1366	ليبيون
70	44	472	340	جزائريون
29	23	97	84	مغاربة
07	07	266	155	الفرق الأوسط
140	138	647	519	أفارقة





2011 عن أهميتها واستقطابها عدد لا بأس به من الوافدين الأحدث ووافدين العرب والأفارقة من الآلاف إلى المئات إلى العشرات وهو ما يستوحى صروره حماية بالوجه قصد تشجيع السياحة العربية عبر تنظيم الرحلات و مساهمة و تدبير الصعوبات التي تحول دون اهتمام المنتج العربي بالرحلات السياحية أو الخوف من صعوبة السفر إلى تونس شحة الصعوبات سادته والتدابيرة

فمراك الششط بواسطة الكواد سجلت 23 رحلة بـ 224 وقد قضوا 708 ليلة كمن من حسنت مختلفة، حتى لموسم نهاية الأولى بعدد 141 مشارك بينهم 48 مشارك والابصيون 30 مشارك والأسباب 3 مشاركين في حين لا يشارك المشاركون إلا بمشاركين اثنين فكان عدد المشاركين 224 وهو ما يستوحى الاهتمام بهذه الرياضة في بلادنا لما يشهده من أهمية في الترفيه واكتشاف معادير الصحراء وحمايتها

يكشف الجدول عن الفارق الشاسع بين الوافدين الأحدث ووافدين العرب والأفارقة من الآلاف إلى المئات إلى العشرات وهو ما يستوحى صروره حماية بالوجه قصد تشجيع السياحة العربية عبر تنظيم الرحلات و مساهمة و تدبير الصعوبات التي تحول دون اهتمام المنتج العربي بالرحلات السياحية أو الخوف من صعوبة السفر إلى تونس شحة الصعوبات سادته والتدابيرة

الرحلات السياحية

تعتبر الرحلات السياحية حجر زاوية في موضوع فقد كشفت لأحداث احمدة لسة

ضمت 26 مشاركا وماراطون بين الواحات الدورة
15 ضمت 36 مشاركا.

ورالي رايد تونس يربط صحراء ولاية قبلي
بتطاوين الدورة الثالثة ضمت 300 مشارك والجدول
التالي يكشف لنا عدد التظاهرات والوافدين بين
سني 2010 / 2011.

السنة	عدد التظاهرات	عدد المشاركين
2010	18	11043
2011	11	10090

وهو ما يبين التراجع الواضح في عدد التظاهرات
والوافدين وهو ما تتطلب ضرورة العناية بهذا النوع
من السياحة ذات وظائف عديدة تحققها للسائح
وللاقتصاد الوطني فهي تمثل ثروة اقتصادية لا
يستهان بها في المنتج السياحي الصحراوي...

II - آمال السياحة الصحراوية :

1) المشاريع في طور الانجاز :

هذه المشاريع ولتن وقع تقدم هام في إنجاز
الأشغال إلا أنها تبقى من آمال السياحة الصحراوية
وآفاقها في دعم المنتج السياحي الصحراوي
واستقبال أكثر ما يمكن من الوافدين والسياح،
ويبين الجدول التالي أهمية هذه المشاريع :

المشروع	المكان	الصف	طاقة الإيواء	قيمة الاستثمار	نسبة تقدم الأشغال
بناء نزل أوفري	دوز	نجوم 03	سرير 150	4م	75%
	دوز	نجوم 03	سرير 150	2م	70%

الذهبية وهوائها النقي بعيدا عن ضيق المدينة
وضغطها وجلبتها.

أما وكالات الأسفار فقد سجلت عددا ملفتا
للنظر للوافدين على الصحراء التونسية والجدول
التالي يبين لنا ذلك :

الأحصائيات الجمالية لسنة 2011	
عدد الوافدين	5098
عدد الليالي المقضات	20886
معدل الليالي لكل مشارك	411

يعتبر هذا العدد في غاية الأهمية ويستوجب
مزيدا من التشجيع لمزيد الإقبال عليه، هذا إذا
علمنا أن الرحلات المنظمة بين 13 جانفي ومارس
2011 لم يقع تأشيرها وإنما اكتفت مصالح
المنشآت السياحية بقبلي بإعلام المصالح
المختصة فحسب.

التظاهرات الرياضية ذات الخصائص السياحية
لسنة 2011 يعتبر هذا النوع من التظاهرات العمود
الفقري للسياحة الصحراوية. أيضا فلنا كثيرا ما
نلاحظ هذه التظاهرات في جهتنا دون أن نغير
لها اهتماما وكنا نعتبرها تظاهرات عرضية بغاية
الترفيه والتجوال في ربوعنا فإذا بالجدول التالي
يكشف لنا عن أهميتها وعن استقطابها لعدد كبير
من الوافدين بمارسون رياضات عديدة ومتنوعة
شملت 11 تظاهرة أهمها «رالي تونس» الدورة 28

2) تجاوز بعض الاشكاليات والعراقيل في القطاع السياحي بالجهة :

لئن تبين ما تحققة السياحة الصحراوية من نتائج مشجعة ومدعمة لقدرة التنافسية للمنتوج السياحي التونسي فإنها لا تزال تشكو من بعض النقص والعراقيل والاشكاليات نأمل تجاوزها لمزيد دعم هذا القطاع الحساس والمهم وتلخص في ما يلي :

- نقص المخزون العقاري قصد مجابهة الطلب المستقبلي (للمستثمرين في المجال السياحي)
- لا تزال السياحة الصحراوية سياحة عبور (قصر مدة الرحلة)

- ارتباط السياحة الصحراوية بالسياحة الشاطئية .

- عدم مشاركة أصحاب وكالات الأسفار ومديري التزل في الجهة في المعارض الدولية التي يشارك فيها الديوان الوطني للسياحة رغم مراسلتهم من قبل مصالح المندوبية في الغرض .

- غياب عنصر الابتكار في مجالي التنشيط والترقية .

- ضعف تاطير المؤسسات العاملة في مجال الترفيه وقلة مراكز التكوين التي تهتم بهذه المهن .

- عدم احتكاك السائح بالمحيط الاجتماعي لمعايشة العادات والتقاليد وخاصة أنماط الايواء الجليلة التي تساهم في ذلك كدور الضيافة والإقامات الريفية .

- قلة التظاهرات الثقافية التي تساهم في التنشيط السياحي

- تلوث بعض المناطق العمرانية والمسالك الصحراوية بالفضلات .

- انتشار ظاهرة مهنة الدليل السياحي دون ترخيص .

- إيواء السياح بمساكن غير مرخص لها .

3) آفاق القطاع السياحي وآماله بالجهة :

للمحافظة على استمرارية المنتج السياحي الصحراوي وديمومته يجدر العمل على توظيف كل الإمكانيات الطبيعية والثقافية والحضرية بالجهة قصد إيرازه كمنتوج مستقل عن السياحة الشاطئية وذلك من خلال :

- توظيف مخزون المياه المعدنية في السياحة الاستشفائية (حوالي 238 م³) وهو ما يمثل حوالي 30.5 % من مخزون الموارد العميقة بالجنوب التونسي .

- التنسيق مع المؤسسات الترفيهية في المجال الشبائي والثقافي والاجتماعي لجعلها تساهم في الترفيه السياحي .

تدليل الصعوبات في ما يخص تغيير صبغة الأراضي الفلاحية لاستثمارها في بعض الإقامات الريفية والمخيمات السياحية واستغلال الواحات في التنشيط السياحي :

- ترميم المواقع الأثرية وتهيتها وذلك قصد تنويع المنتج السياحي ونذكر منها خاصة الآثار الرومانية بتلمين والبلدة القديمة بزعفران ومدينة قبلي القديمة والقصر الروماني الأثري بقصر غيلان .

- مزيد التعريف ببعض المناطق بالجهة والتي تتميز بمنابر طبيعية خلابة ونذكر منها المنطقة التابعة لولاية قبلي من شط الجريد ومحمية الجبيل والكثبان الرملية الصلبة بالديابشة ومنطقة حوضات الرشاد بدوز الشمالية والعين الطبيعية برأس العين ومدينة قبلي القديمة ورأس العين بقبلي .

- تكوين الإطار البشري المؤطر لرحلات السياحة الصحراوية من خلال وضع برامج تكوينية بالتنسيق مع الأطراف المعنية وذلك قصد الترفيع في نسبة رضاه الحرفاء والضمان نسبة عودة أفضل .

الخاتمة :

تبدو السياحة الصحراوية بناء على ما تقدم من معطيات دقيقة وتقارير شاملة قام بها الديوان الوطني التونسي للسياحة بالمنطوية الجهوية للسياحة بجهة قبلي (وشكرهم على حسن التعاون) في غاية الأهمية لما تقدمه من منتج سياحي صحراوي يساهم في دعم الاقتصاد الوطني بما تشمله من ثروة طبيعية وبيئية وتراث حضاري وفلكلوري تنسم به الجهة دون سواها وهو ما يطبع خاصية الجنوب التونسيين عموما قرب المسافة بمعدل 100 كلم يفصل بين مختلف الولايات فإن لكل منطقة سماتها وخصائصها مثل تطاوين وقبلي وقابس وقفصة وتوزر وهو ما يجعل السائح يكشف خصائص عديدة في المناطق رغم أهميتها تبقى في حاجة إلى عناية أكبر ودعم وتشجيع للنهوض بالاقتصاد الوطني وتطعيم الذاكرة الشعبية والالتصاق بالوطن، وترغيب السائح الأجنبي أو من عامل ثراث الوطن في العودة وتصبح السياحة عادة محمودة تقطع مع التهميش والصدور عن هذه المناطق... سيما جهة قبلي.

- تشجيع السياحة الداخلية عن طريق تنظيم رحلات مدرسية أو أسرية في بعض المناسبات مثل المهرجان الدولي بدوز وذلك لفك العزلة والتهميش على المنطقة.
- بناء مطار في دوز أو مركز الولاية لتجاوز شبح المسافة المخيفة بين العاصمة والصحراء سواء للوافدين الأجانب أو من كافة تراب الوطن.

- التشجيع على ممارسة الرياضيات المبتكرة بالجهة مثل التزحلق على الرمال التي صارت تشهد أعدادا متزايدة من المشاركين وسياقة الدراجات الهوائية وركوب الكواد لرؤية المناطق التي تمكن من الالتصاق أكثر من الطبيعة والتمتع بجمالها وركوب الطائرات الخفيفة ذات المحرك والقيام بجولة في أطراف الصحراء فضلا عن ركوب الجمال والخيول.

- التخفيض من تكلفة الرحلات بوضع أسعار محسوبة تساهم في إقبال المزيد من الوافدين الأجانب وأبناء الوطن وحتى أبناء الجهة والولايات المحيطة بها.

الرؤساء العرب الشباب وخيبات الأمل

المهدي عزوز / باحث تونس

مقدمة

امتداد عشرية التسعينات ومفتتح الألفية الثالثة... الأمير أحمد بن خليفة آل ثاني في قطر، والملك عبد الله الثاني بن الحسين في الأردن، والشيخ حمد بن عيسى آل خليفة في البحرين، والملك محمد السادس في المغرب الأقصى، والرئيس بشار الأسد في سوريا. قلنا - والأمال العراض تحدونا- أن هناك تحولا على المستوى العربي أصبح آنذاك آخذا في التبلور، وهو إن حصل سيكون ولا شك متعلقا بتعاطي الرموز السياسية الجديدة مع الشؤون العامة للجمهير العربية، المتعشة بفعل ذلك التصحر التاريخي الكبير، لقيم الحق والعدل والحرية، وكذلك بتعاطيها مع الهموم العامة للأمة، تلك الأمة التي عُيِّنَتْ دحرا طويلا من الزمن، بفعل الخيبات والهزائم المتراكمة وانسداد الأفق، فأصبحت على امتداد رقعة الوطن الكبير متعشة للتحرر والانعتاق، وبناء استقلالها الذاتي بعيدا عن الوصاية وإرادة الهيمنة الخارجية وقدر الإلحاق الحضاري. وذلك التحول إن قدر له أن يكون، فسيتمجلى ولا شك في درجة ما من تبني الرسمية الشابة لذلك النزوع

كان حلما ذاك الذي داهمنا ذات صيف أو ذات شتاء ونحن نتتبع مجريات السياسة الدولية وبعضا من وقائع السياسة العربية التي لا تغفري عادة بالمتابعة، لفرط ما تردت فيه تلك السياسة من قصور وضعف وتغريب بالحقوق وعجز على التحكم في المبادرة وإملاك ناصية المصير، فهي سياسة دون السياسة، أو حكم دون مقومات الحكم، فكأننا لم ندخل كعرب زمن السياسة بعد، ولكننا على أية حال لم نستطع أن نقاوم إغراء بالأمل بدأ يلوح من خلال صعود جيل جديد على مستوى كرسي القيادة والزعامة. وهي ليست المرة الأولى التي علقت فيها آملا على حاكم عربي، تماما كما علقت أجيال قبلنا آمالا على رؤساء آخرين من مثل الرئيس المصري جمال عبد الناصر والعاقل السعودي الملك فيصل بن عبد العزيز... وآخرين. لقد كان ذلك حين صعد الرؤساء العرب الشباب بالتواتر، في فترات متلاحقة من تاريخنا المعاصر، وتحديدا على

يناهز السادسة والثلاثين، وهو المولود في الحادي والعشرين من أغسطس سنة 1963، وبعد هؤلاء جميعاً حل بشار الأسد رئيساً على الجمهورية العربية السورية في العاشر من يوليو سنة 2000، عن عمر يناهز الرابعة والثلاثين، وهو المولود في الحادي عشر من سبتمبر سنة 1965.

إننا إذا نظرنا إلى هؤلاء الوافدين الجدد من وجهة نظر البيئة الجغرافية للأمة العربية، قلنا إن هناك اثنين منهم ينحدرون من منطقة الخليج العربي، واثنين منهم ينحدرون من منطقة الشرق الأوسط، وواحدًا من المغرب العربي، أما من حيث المخاطبة العمرية فقد تراوحت أعمارهم بين الرابعة والثلاثين والتاسعة والأربعين، ولا شك أن لكل عمر همومه، ولكن هل يمكن أن تكون هموم الزعيم غير هموم الوطن؟

إن المهم عندنا أننا مع نهاية الألفية الثانية كنا نواجه مشكلة "هجرة" شامت الأقدار أن يفارقوا دنيا العياطة لتستقبل بعدهم خمسة رؤساء في عمر الشباب، كان لكل صعود قصته الخاصة، وإن جمعت بينهم بعض الملامح. لقد استمد هؤلاء الرؤساء الشباب ميررات صعودهم من رصيد عائلات سياسية تاريخية حكمت بلدانها لعقود طويلة من الزمن، تمرست خلالها بتقاليد العرش، فأعادت إنتاج نفسها، وجددت دماءها، بما يخدم استمرارها في الحكم، واستمرار الأنساق القائمة في الواقع، وقد كانت خلال فترات نفوذها غالباً ما تتكئ على الاعتبار الديني أو على نضالها التاريخي. إنهم رؤساء منذ أن كانوا نطفاً في أصلاّب آبائهم. وفي العموم لقد جاء رؤساؤنا الجدد في أغلبهم بناء على نزعة التوريث التي غاب عنها مؤسسها التاريخي، وحضر أدهى دهاء العرب، كذلك يقول تاريخنا السياسي حين كان معاوية ابن أبي سفيان يستجيب لنصيحة

التلقائي للبلاد والعباد نحو قيم الحرية والتحرر، وستلمس ذلك التحول في الرؤية والآليات ونظرية الخلاص القومي، ولم لا التأسيس لمرحلة جديدة تقطع فيها مع حالة الانحطاط الحضاري، وتقدم ما أمكن باتجاه الاستحقاقات التاريخية لأمة تريد إعادة ترتيب أوضاعها والشروع بالوجود...

ومنذ البداية يستوقفنا السؤال المنهجي... الرؤساء العرب الشباب، من هم؟ ومن أين جاؤوا؟ وكيف جاؤوا؟ وإلى أين هم بنا ذاهبون؟ وهل أصبنا حين راهانا عليهم أم أننا إزاء خيبة أخرى تنضاف إلى خيباتنا الكثيرة؟

أولا: الرؤساء العرب الشباب وشرعية التوريث

لقد افتتح العهد الشباني العربي من عمق الخليج العربي، الذي تُعرف بنيته السياسية بالكثير من الاستقرار والثبات، والنزعة المحافظة، دشة الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني أمير، على دولة قطر في السابع والعشرين من حزيران سنة 1995، عن عمر يناهز الثالثة والأربعين، وهو المولود في الفاتح من جانفي 1952، ثم تلاه عبد الله الثاني ابن الحسين ملكا على الأردن في السابع من يناير سنة 1999، عن عمر يناهز السابعة والثلاثين، وهو المولود في الثلاثين من يناير 1962، وربما احتفل بعيد ميلاده ذلك العام بعد بضعة أيام من يوم "الجلوس الملكي"، وأعقبه على العرش الشيخ حمد بن عيسى آل خليفة أميراً ثم ملكاً على البحرين في السادس من مارس سنة 1999، عن عمر يناهز التاسعة والأربعين، وهو المولود في الثامن والعشرين من يناير سنة 1950، وجاء محمد السادس ملكا على المغرب الأقصى في الثالث والعشرين من يوليو سنة 1999، عن عمر

المغيرة ابن شعبة، فيأخذ البيعة ليزيد قبل موته، ويُنْبِئُ المغيرة في منصبه، محض توازنات اقتضتها المصالح الذاتية التي لا تعكس دائما الحرص على إنفاذ مصالح الأمة، ولم يكن الناصح ولا المنصوح يعرف أنه بذلك الإجراء السلطوي، كان يسن سنة سنية في تاريخنا السياسي هي "الملك العضوض" على حد تعبير الحديث النبوي، ويؤسس للحاكم البديل عن الأمة في تمثل دينها وسياسة دنياها. فجاء بشار ليعتلي عرش الجمهورية العربية السورية، خلفا لوالده الرئيس البعثي حافظ الأسد، بعد عملية جراحية طالت الدستور السوري نفسه فطوعته للملايسات الجديدة، ولسنا ندري إن كان في الأيديولوجية البعثية ما يربر مقولة التوريث أصلا، وجاء الشيخ حمد بن عيسى آل خليفة ليثرب أباه في البحرين، تماما كما جاء الملك عبد الله الثاني مكان الملك حسين، وجاء الملك محمد السادس مكان الملك الحسن الثاني، وفي الجاليت الثلاث، كان الوافدون الجدد وطواقمهم المصورة أوفياء لمنطق في الحكم يقول بالتوريث واحتكار العائلة للعرش، وللتاريخ فإن مسألة التوريث هذه لم تمتد تخصص على الأقل في نسختها العربية فقط بالأنظمة الملكية، بل طالت حتى الأنظمة الجمهورية التي تحولت في غفلة من فقهاء القوانين الدستورية، أو ربما في تحد لهم، إلى أشبه ما يكون بالأوليغارشية الملكية التي يرث فيها الابن البكر أباه الزعيم، وإذا كان "الملوك أشباه الأنثة" كما يقال، فلاشك أن الابن من صلب الأنثى، سيتأله ولو بعد حين. ولئن تأخرت المسألة في بعض البلدان العربية، طبعا في انتظار قدر الموت، أو أحيانا أخرى في انتظار إنضاج الفرص السانحة، فإن النوايا والخطط كانت دوما جاهزة للتنفيذ. ولكن ذلك الانتظار لم يمنع غالبا بروز ملامح النخبة الجديدة، أو أخذ "البيعة" تحت الطاولة. لقد كان صدى أسماء أبناء الرؤساء، خلفاء

آبائهم، يتجاوز أصداء أسماء الرؤساء أنفسهم. فمن عدي صدام حسين حتى محمد زين العابدين ذي السنوات المعدادات من العمر، مروراً بعلاء وجمال، وسيف الإسلام... وآخرين، كان الرئيس العربي يلد مشروع استمراره بأي ثمن، إنه يحكم حيا وميتا، فلكل رئيس نجله أو نسخته، أو رئيس مع تأجيل التنفيذ، وقد أصبح ذلك الأسلوب في الحكم عبر الزمن في عداد المسلّم به، فلا فكك من ذلك النمط مهما توفرت وتعددت أسباب الفكك، إنه يُطَبِّحُ على نار هادئة في انتظار أن يتجرع الحاكم بأمره كأس الموت الزؤام. فحين قضى الصف الأول صعد الصف الثاني الذي كان يحمل صفة ولي العهد، وذلك على قاعدة "مات أبي فدفنت ولي العهد"، تلك القاعدة التي قالها الملك الحسن الثاني حين آل الأمر إليه، وفي كل تلك التحولات كانت حكمة الموت التي لا راد لها، هي وحدها الغائصة على صنع الحقائق الجديدة، أما في قطر فقد كان الشيخ **حمد بن خليفة آل ثاني** يجازف في إجراء نوعي بوضع حد لحكم أبيه مدفوعا بطموحاته الشخصية، ومستفيدا من بعض التوازنات الداخلية داخل قطر والعائلة.

ولكن هل كان الرؤساء الجدد قادرين على أن يلعبوا المقابلة بشوطيها؟ وهل كانوا قادرين على إحداث اختراق ما في جدار المعجز الرسمي العربي؟ باختصار هل كانوا قادرين على ترجمة آمالنا أو ما أملناه من صعودهم، وإعطاء الأمة المترقبة فرصة للخلاص من واقع الغبن والتقهقر والانحطاط؟

ثانيا : الرؤساء العرب الشباب وإرهاصات الصعود

لقد تميزت عشرية التسعينات بالتحويلات المتسارعة التي مَسَّت التوازنات الدولية ومعجزات

الضعف العربي، وكانت حرب العراق 2003، وأصبح الإشراف على خطوط المنطقة العربية يتم من داخل المنطقة نفسها، وصيغت المنظومة الأمنية للخليج العربي والشرق الأوسط على أساس الوجود الأمريكي الدائم، كإحدى النتائج المأساوية التي استتبعها حرب الخليج الثانية. وهكذا طيلة عشرة من الزمر كانت البيتان العربية والدولية، كإطار شديد التعقيد تتّزلّ فيه صعود الحكام العرب الجدد، تتطلبان فائضا قياديا في الفهم والإرادة والأداء. وعلى الرغم من تلك التعقيدات فقد كنا متفائلين، لقد قلنا حينها أن هناك إمكانية لأن يحدث ثقب ما في جدار الرعب العربي، لعل أول مظاهره تصفية حالة "الاستثناء الديمقراطي" التي استمرت في الواقع العربي راسخة كالقدر، فهؤلاء الرؤساء من فئة الشباب، هم أبناء عصرهم، لا يعوزهم الطموح، ولا تموزهم الإمكانيات. هم أصحاب ثقافة محترمة، أغلبهم درس في جامعات أجنبية، وهناك **الديمقراطيات الغربية**، وعاشوا الشعوب القروية وجلّسوا إلى النخب، وبناء على كل ذلك من **الخبر المعيب** أن نأمل أن تغير ما سيأخذ في التبلور، سيخرج الدكتاتوريات العربية الراسخة في الضفة العمرية الأخرى، وقد يذهب بالهوان السياسي العربي أدراج الرياح. وكنا نخاف أن يقع لجم تلك التطلعات الشبابية المفترضة، عن طريق القوى المتنفذة في الداخل، والتي ارتدت إلى المواقع الخلفية كي يتسنى لها الحكم من وراء حجاب، أو عن طريق السلطة الأدبية لدى بعض الرؤساء والملوك العرب، الذين بلغوا في الحكم أذل العمر، وبدوا أكثر ثقة في التسويق لأنفسهم في الداخل والخارج. وبين مكر الداخل ومؤامرات الخارج- والكل في دائرة المحتمل- كنا نخشى أن يقع التعريض بموجب كل ذلك، لذلك الأداء السياسي الشبابي المفترض، وتقديمه للناس على

الصراع، كما شملت المصادرات النظرية والمقاربات الأيديولوجية والمفاهيم الإجرائية وكل الروى والأنساق التي حكمت العالم ما بعد الحرب العالمية الثانية. فمن الباطل إلى الماطا كانت الإنسانية تلد نظاما دوليا جديدا وتلد آخر، وكانت أوروبا الشرقية التي رُضخت للأحزاب الشيوعية الشمولية ما يقرب من سبعين سنة تأخذ المبادرة. وفي حين كان العالم يشهد ديناميكية استثنائية في تلك المرحلة، كان العرب هم الدائرة الأكثر ضعفا والأكثر محافظة، فضيحت المنطقة العربية على نفسها فرصة التقاط أنفاس تلك الثورات التي نجحت في تصفية الأنظمة الدكتاتورية وأسست لأخرى لا تصادم مع المعايير الدولية في الديمقراطية وحقوق الإنسان والحكم الرشيد. لقد تأخر العرب عن استثمار تلك التحولات الجذرية، فتأخرت ثورتهم عن ثورة أوروبا الشرقية أكثر من عشرين سنة، ولم يكونوا قادرين مثل كل الشعوب الحية على فرض أجندا إصلاحية تنسجم مع متطلبات المرحلة. وبالإضافة إلى **الإرعة** المحافظة فقد تميزت البيئة السياسية العربية بتقامم الخلافات البيئية العربية خاصة بعد زلزال حرب الخليج الثانية، مما عمق العجز ووسع من دائرة التنافر، وأصبحت جامعة الدول العربية، ذلك البيت العربي الذي لم يعد جامعا للعرب، قاب قوسين أو أدنى من الانهيار. وفي ظل تلك الأوضاع كانت القضية الفلسطينية تخسر عمقها العربي، فتلعب القيادة الفلسطينية ودول الطوق العربي إلى مؤتمر دولي للسلام، أضفى على الاحتلال الصهيوني شرعية عربية طالما تمّناها، بعد أن أعطاه مؤتمر قصر الصنوبر بالجزائر سنة 88 شرعيته الفلسطينية، تماما كما كانت الأمم المتحدة تكسيه شرعية دولية بعد قرار التقسيم سنة 48. وقد اتسعت دائرة الاستهداف الدولي، حين نشطت المشاريع الدولية والإقليمية قصد المزيد من الاستثمار الاستراتيجي في حالة

بعض الإسلاميين جزءاً من بركاتها، في وقت كان إخوانهم في البلدان المغاربية المجاورة يعانون المشاريع الاستثنائية التي وصلت حد تهديد السلم الأهلي وتهديد الوجود، وقد افتتح الملك المغربي عهده بفتح السجلات القديمة لدكتاتورية أبيه، وحاول مسح الطاولة المغربية مما ران عليها من تركة السجون والمنافي والحصار والفقدان المشبوه، وأقر خطوات جريئة للعدالة والإنصاف. وفي البحرين كان الملك الشاب يفتح عصره بمرحلة انفراج وإعادة سماها البعض «عام الحلم» (2)، وهي المرحلة التي عرفت تسريح مساجين الرأي، وعودة المثقفين، وإلغاء محكمة أمن الدولة وكل القوانين الاستثنائية المقيدة للحريات، كما وقع إبطال إجراءات حل مؤسسة المجلس الوطني أو البرلمان التي اتخذها صاحب الجلالة القديم سنة 1975 بدعوى تعطيل عمل الحكومة. كما وضعت التضييق عن العمل السياسي والمدني، وتشكيل كتل سياسي ناشط، وكان تشكيل لجنة وطنية لصياغة ميثاق العمل الوطني، خطوة عملاقة على درب الإصلاح، وبدا البحرين سائراً باتجاه استعادة دستور 1973 والتأسيس لمملكة دستورية ديمقراطية.

لقد كانت كل تلك البدايات تستحق التثمين، ولكن هل هذه كل الحكاية؟

ثالثاً : الرؤساء العرب الشباب والأمال العربية المغدورة

إن دولة الرؤساء العرب الشباب في الانعطافة التاريخية التي أوست لها، هي كدولة الاستقلال تماماً. تلك الدولة التي طرحت على نفسها إنفاذ مشاريع التنمية والتحرر والتأسيس للديمقراطية السياسية والمواطنة، تحت الراية السيادية لدولة

أنه محض انتحار سياسي ليس جديراً بالإغراء، خاصة وشيوخ السياسة العربية سيحرصون على إبراز خبرتهم ومعرفتهم بشؤون الحكم والسياسة والعلاقات الدولية كلما تسنى لهم ذلك، للتأكيد على أن كل تحويل لزواية النظر في السياسة العربية باتجاه القضايا الحارقة، أو باتجاه الاعتماد على الأساليب غير المزاكاة دولياً، هو مغامرة غير مضمونة العواقب، وأن أي تعديل في مزاج الخنوع العربي، أو أي تنوع في الأداء السياسي، إنما هو قفز في المجهول، وهو إن حصل سيكون الوليد الشرعي للطفولة السياسية للوافدين الجدد.

وبقطع النظر كيف جاء رؤساؤنا الجدد، أو كيف وقع التسويق لهم في الداخل والخارج، فقد كانوا كذلك القشة في المثل التونسي، وكنا نحن المغاربة في المثل نفسه (1)، والترجمة السياسية لتلك القشة في الواقع، هي تحول سوريا إلى ركن أساسي في جبهة الممانعة العربية المحتفلة في جزء كبير منه بعضاً من هموم المظلومة، كما فتح العهد السوري الجديد باب الربيع الدمشقي، على أمل إرساء دولة الديمقراطية والشراسة السياسية والمواطنة. وجاءت المبادرة القطرية لتأذن بولادة قناة الجزيرة كاختراق غير مسبوق لجدر الصد الإسمتي في دنيا الإعلام السلطوي العربي، والدعاية الخشبية المتصحرة، تماماً كما كانت أول صحيفة عربية تصدر في القاهرة، ولتأذن من جهة أخرى بولادة الدبلوماسية القطرية النشطة التي أخذت على عاتقها إخماد بؤر التوتر التي بدأت رقعتها على المستوى العربي في الاتساع. وفي المغرب الأقصى شاعت القدرة الملكية أن تتكرم على الشعب المغربي بإضفاء جرعة من الديمقراطية على الحياة السياسية أتت بالكثير من المفضوب عليهم إلى دوائر الحكم والسياسة، بل نال حتى

الإنسان. الحداثة لغة العصر، أو تذكرة العبور للأزمة المعاصرة التي لا يمكن أن ندخلها إلا بعد اقتطاعها. والديمقراطية ذلك النمط الذي سوق لذاته، فاخترق الخصوصية والتاريخ، وقدم نفسه في عالم الفساد السياسي والمالي والإداري، على أنه الحل السحري، أو هو «الشكل النهائي للحكومة البشرية» على حد تعبير فوكوياما. وحقوق الإنسان التي مثلت ضرورة حيوية للحسم مع عهود امتهان الكرامة البشرية للمواطن العربي، وإحداث نقلة نوعية تأخذ بالمشارك الدولي أو الإنساني، فقصون الذات وتقطع مع ممارسة التعذيب وهرسة المعارضين، وكل صنوف التشييق وأنواع الحصار. وقد التقطت الرؤية العربية الفنية تلك القضاة على أمل إحداث السق عن سابقيهم، وإحداث مركز ثقل سياسي جدير بالاحترام. إنها القواعد الأساسية التي جيء بها لتدشين المراحل الجديدة، التي أملنا من خلالها إحداث التحول النوعي في الحياة السياسية، وكان الرؤساء العرب الأسباب إزاء كل تلك الآمال الجماهيرية العريضة بمثابة فرس الرهان الذي لا يقبل الخسارة في السابق. تلك هي الأرضية الأيديولوجية للقاديين الجدد، يبقى أن نخبر تلك القواعد العامة في الممارسة السياسية على المستويين الدولي والداخلي..

في إطار العلاقة بالسياسة الدولية نرى أن الخلاف السوري السعودي، أو الخلاف القطري المصري هو أساسا خلاف بين نوعين من الأداء السياسي والاستراتيجي منظورا إليهما من زاوية التعامل مع حقائق الواقع العربي الجديد، تلك الحقائق التي فرضها صعود قوى المقاومة من جهة، ومن جهة أخرى حتمها السؤال الملح عن كيفية التعااطي مع درجة اختراق المنطقة من طرف

الاستقلال الظافرة، فجاءت خططها استجابة للتحديات الماثلة في واقع ما بعد الاستعمار، التنمية ردا على التخلف، والتحرر ردا على الاستعمار وتصفية لذيوله، والديمقراطية ردا على غياب المؤسسات السياسية والحكم الرشيد، ولكن ما خلفناه فجرا لم يكن إلا بداية العتمة، لقد غادرنا الاستعمار المباشر لنستفيق على خديعة الاستعمار الجديد، وكانت النخبة الحاكمة الصاعدة مع حكومات الاستقلال مجرد استمرار للأعر داخل الذات، أو هي الوكيل المفوض لتمير مشاريع الترفيب والتبعية والإلحاق الحضاري، وخرج الزعيم الملهم أو القائد المعلم أو المجاهد الأكبر كصنم يحاكي في حالته الآلهة، وعند تلك الصنمية ضاعت تفاصيل القضية، وتابد الواقع القائم، وكانت خيبات الأمل المشاركة التي وجدت صدى لها في الحركات الاحتجاجية، والتنظيمات السياسية المعارضة وتيارات التقذ والنقض، وغيرها. كذا كان الزعيم العرب من جيل الشباب، لقد جاؤوا هم أيضا من لحلم الاستعمار، ولكن هذه المرة نحن إزاء الاستعمار الجديد في نسخته المعولمة، والذي لم يكونوا في تركيبته النفسية أو قاعاتهم البرنامجية ثورة ضده أو ردا عليه، لقد حضرت لديهم شعارات وغابت أخرى، غابت شعارات الوحدة والتحرر التي ورثناها عن الأجيال السابقة، كيف لا وقد اندثرت جبهات الصمود العربي التي لم تكن تحاكي دائما مزاجا عربيا يتصف بالصمود، وانهار النهج الثوري تماما عبر النكبات العربية المتواترة، وحضرت الواقعية السياسية التي أسلمت فلسطين لمثواها الأخير. والوحدة والتحرر كأيقونات للخمسينات والستينات لم تعد عندهم قادرة على التعبئة والاستنفار، فلا بد من متكئ جديد، فارتفع لأجل ذلك منسوب الحداثة والديمقراطية وحقوق

على تعديل الموازين أو قابلة للتوظيف الضابط في دينا الدبلوماسية. وخط آخر يعتبر أن هناك منزلة بين المنزلتين، أي أنه بين اختلال موازين القوى كما هي الحالة الراهنة، وبين تعديل تلك الموازين تمهيدا لعلاقات دولية عادلة تستفيد منها الأمة العربية، هناك مسافة لا تعبثها إلا المقاومة، إنها منطقة المناورات السياسية والفعالية الميدانية "المحسوبة"، أو هي السير على الحافة الخطرة بين الاستسلام المرفوض والحروب المستبعدة. وبين الاختراق والمخاطرة انحسر التأثير العربي في السياسة الدولية، ولم يعد ينظر إلى المنطقة إلا كموضوع مغر بالاستغلال والنفوذ.

قد يكون لهذه التناقضات في دينا التعاطي الرسمي العربي مع السياسة الدولية خلفيات أعمق من الاعتبارات العمرية للرؤساء العرب، إنها مقتضيات الانتماء للدولة - الأمة التي أثبتت على ناعده سيكس - بيكو أو على أنقاض مقتضيات الانتماء للأمة. ولعله انطلاقا من تلك الخديعة التاريخية قد تناسلت كل الأزمات المعاصرة. لقد أصبحت للتجزئة في واقع العرب قوانينها العميقة التي من فرط التطيع معها، ارتقت إلى مستوى الأصل في الوجود، ولم تعد أبدا في حكم الاستثناء. وهي التجزئة التي أعطت شهادة ميلاد الدولة الوطنية، التي تجاوزنا معها الانتماء السطحي لوعي التجزئة إلى الانتماء العميق، وقد اقتضى عمق الانتماء لتلك الدولة القطرية قتل الإحساس بالانتماء الحضاري والإحساس بالمصير المشترك، وكل عناصر الوحدة والتفاعل الصاهرة، فتلك مقومات لم تعد قادرة على موازنة استحقاقات الدولة التي أصبح لها كيانها الموضوعي كوحدة قانونية يرفعها القانون الدولي، علاوة على الهوية والعلم والمسكر. فلا حجة للأمة على

القوى المتنفذة في العالم، ففي الوقت الذي ظلت فيه القوى العربية التقليدية محكومة في أديانها السياسي والدبلوماسي بالسقف الأمريكي، لم تجد المرافقاتية الشبابية مانعا من تجريب ضروب من المناورة وصلت حدّ لتي الذراع مع القاعل الدولي، ويظهر ذلك في التعاطف السوري مع قوى المقاومة، وتحمل قطر لجزء من أعباء غزة المحاصرة، إنها الانحيازات الجديدة التي ظلت ضعيفة لدى الفئة الأخرى من الصاعدين الجدد، الذين خيروا الانحياز إلى السلام المزعوم، والتطبيع بطباع المجازر. وقد كانت تلك التداعيات قادرة على فرض حقائق جديدة ساهمت في إفراز حالة من الفرز السياسي والاصطفافات الإقليمية التي كان قطباها جهة الموالاة في مقابل جهة الممانعة، وتجد تلك الاصطفافات تجلياتها الأبرز في ذهاب الجامعة العربية إلى مؤتمرين مختلفين عقب الحرب الإسرائيلية على غزة 2008/2009، باجندات جد متناقضة، واحد في الكرية لترسيخ خط "الواقعية السياسية" وإجراء بعض المصالحات الهشة على هامش المؤتمر، وآخر في قطر لترسيم خط الممانعة، لم يجد حرجا في استدعاء المطلوب رقم واحد للكيان الصهيوني، الأستاذ خالد مشعل رئيس المكتب السياسي لحركة حماس، يرافقه كل من رمضان عبد الله شلح الأمين العام لحركة الجهاد الإسلامي، وأحمد جبريل أمين عام الجبهة الشعبية القيادة العامة. ومن هنا فإن المنظور الإقليمي والإستراتيجي كرافعة لمجمل السياسات العربية لم يعد محل تجانس بين خطين في السياسة العربية، خط يعتبر أن موازين القوى ليست في صالح انعطافة عربية حاسمة، من شأنها أن تفرض على القوى الدولية المتنفذة احترام الحقوق التاريخية للأمة، وهو لا يعتبر أن بعض الأوراق العربية السياسية والإستراتيجية قادرة

الدولة-الأمة. ومن التجزئة في الحدود تناسلت كل أنواع التجزئة، ولكل حدود همومها، فليست قطر كالمغرب الأقصى، ولا الأردن كالحرين ولا هذه كتلك. إنها هموم الجغرافيا السياسية للدولة القطرية، بحسب التهديدات التي قد تستشعرها أو التحالفات التي قد تعدها، أو حتى الأدوار التي تود أن تلعبها، وكل ذلك يحدد درجة القبول الدولي أو درجة التنافر. ولا يفوتنا أن القضية الفلسطينية كانت دائما بمثابة قلب الرحي في السياسة الدولية للعرب، ففي رسم العرب لسياستهم تجاه فلسطين كانوا يرسمون بالتبعية علاقتهم بالعالم، وكثيرا ما كان التعاطي مع القضية المركزية للأمة هو العامل الحاسم في صياغة التوازنات، بل وحتى في استمرار حكومات واندثار أخرى.

لقد قدمت سوريا نفسها تاريخيا على أنها دولة ممانعة، صنعت واديكاليته الجغرافيا الاستثنائية، ومجموعة التناقضات التي كانت لا بد أن تنهض معها، وكذلك الشعور السوري الدائم بالتهديد. فمن جهة الجغرافيا السياسية تقع سوريا في منطقة قوس الأزمات الذي استقطب، خاصة خلال القرن العشرين، أكثر الحروب الدولية وأكثر الصفقات الاستراتيجية. أما التناقضات التي ظلت تصنع دوائر التجاذب السليبي مع سوريا، فبعضها أساسي قد نهض تاريخيا على قاعدة غرس الكيان الصهيوني في قلب الأمة المنكوبة، وبعضها ثانوي كان صدى لتغريب الجارة المسلمة تركيا باتجاه الغرب الإمبريالي، مقابل تشريق سوريا العربية باتجاه الشرق الاشتراكي، وقد كان لتلك الاتجاهات المتعاكسة تداعيات إقليمية خطيرة وصلت أحيانا إلى حافة الحرب. وأما الشعور الدائم بالتهديد فهو متأت في جزء كبير منه، من سياسة الخنق الاستراتيجي الذي صاغته تاريخيا

القوى المتنفذة في العالم، فجاءت الراديكالية السورية أشبه ما يكون برد الفعل الاضطراري، الذي كيف استراتيجياتها ليكسبها لاحقا القدرة على امتصاص قوة الضغط وعنف الابتزاز. وهكذا جاء افتتاحها على التقاطعات الدولية والتناقضات الإقليمية وعلى واقع المقاومة. وقد أتاحت لها مجريات الصراع الدولي في المنطقة، في العشرية الأخيرة فرصة التنوع الإيجابي في أدائها السياسي والاستراتيجي، فقد أسهمت سوريا بأقدار في إرباك السياسة الأمريكية تجاه العراق 2003، كما صب انتصار المقاومة الميداني في لبنان سنة 2006 في رصيدها القومي، ولم تفوت فرصة استثمارها السياسي لحرب غزة 2008/2009، هذا فضلا عن تحالفها الاستراتيجي مع إيران، وبداية الانفتاح على تركيا «العدالة والتنمية» أما من ناحية الأردن فقد مثلت على التقى من سوريا امتدادا لنهج السياسة الرسمية العربية المؤمنة بالسلطة الأمريكية الصهيونية والميليشية بحالة العجز العربي، وهي لتلك تحافلت على العداة التاريخي مع سوريا بل وقدمت ذلك في إطار طائفي، حيث أن الأردن لم تخف انزعاجها من «الهلال الشيعي» الأخذ في الاستواء كاستيحاء للغزو الأمريكي للعراق 2003، وفي عهد الملك الجديد وحتى قبله نشطت فكرة الوطن البديل كحل للقضية الفلسطينية. ولم تتورع الأردن عن طرد قيادة حماس، في وقت تنكب فيه قيادتها السياسية عن تحمل أمباء تحول الأردن إلى قاعدة خلفية للمقاومة، على الرغم من أن حماس قد جعلت الأرض المحتلة مركز الثقل الرئيسي والأساسي في أدائها الميداني، كمحاولة منها لتحديد المقاومة عن أن تكون ورقة إقليمية قابلة للتوظيف من طرف بعض الجهات الرسمية العربية والأجنبية. ولعله الدرس الذي قرأته حماس في التاريخ الفلسطيني الذي يشهد

العسكرية الأمريكية في السيلية كالثناز، وفي الوقت الذي تبني فيه قطر الدفاع عن غزة، فإن دبلوماسيتها لا ترى مانعا في الاحتفاظ بنوع من التعاطي مع الكيان الصهيوني، وفي الوقت الذي تدعم فيه المقاومة لا ترى حرجا في تبني "مشروع السلام"، إنها براغماتية مسك العصا من الوسط. والمهم أنها قد مهدت بعد الاستضافة المؤقتة لقيادة المقاومة المطرودة من الأردن للمقاء تاريخي بين مشعل والأسد أفضى إلى تمكين المقاومة من مكاتب لإدارة نشاطها الإعلامي والسياسي من داخل الأراضي السورية.

ومشروع التسوية السلمية تقر به كذلك كل من البحرين والمغرب الأقصى، وفي كلا البلدين يحتفظ اليهود بنفوذ غير خاف على أحد، وهم يتصرفون لمقولة الطبيع مع الكيان الصهيوني، بل وصل الأمر في البحرين إلى درجة تعيين سفيرة يهودية له في الولايات المتحدة الأمريكية، ربما كان ذلك قاتلا في مفهوم السواطنة التي لا زالت تضيق عن استيعاب مواطنيها، كما يعرف عن البحرين شطبها لحق عودة اللاجئين، وهو موقف يفتقد الكثير من التوازن، وإلا كيف نطلب من صاحب الدار الذي ما زال يحتفظ بمفتاح بيته، بل ولا زالت خارطة بيته تعين ذاكرته، رغم عوامل التعرية الصهيونية التي عشت بطبوغرافيا المدن والبلدات الفلسطينية أن يتخلى عن حقه في العودة؟. ومن جهة التعاطي مع الولايات المتحدة الأمريكية فإن البحرين ترتبط معها بعلاقات واسعة، خاصة على المستوى الأمني والعسكري، بعضها سري وبعضها معلن، وهي تستضيف على أراضيها مقر قيادة الأسطول الخامس الأمريكي، وأما من الجانب الاقتصادي، فإن كلاً من المغرب الأقصى والبحرين ترتبطان باتفاقيات للتجارة الحرة مع الولايات المتحدة

على تلك الرهانات الخاسرة كما كان الحال مع تجارب نضالية سابقة، ولم يكن هدف حماس في كل ذلك إلا تأمين موطئ قدم قريب من فلسطين لإدارة نشاطها السياسي والإعلامي، والمساهمة مع الداخل في صنع القرار، وحيث كانت تلك الاستراتيجية تتناقض مع الملك الجديد الذي كان يراهن -مواصلة لنهج أبيه، الملك حسين الذي لم يفارق الحياة إلا بعد توقيع اتفاقية وادي عربة- على مشروع السلام الذي لازال يتمتع لديه بإغراء كبير. ومع انحياز الرسمية الأردنية إلى الجانب الفتحاوي في المعادلة الجديدة، فقد تحول الأردن إلى شوكة في خاصرة المقاومة، لم تسلم منها حتى قوافل المساعدات الإنسانية التي صيرها ناشطون حقوقيون من أقطار عديدة باتجاه غزة المعاصرة، وقد تماهت الأردن في كل ذلك مع الخيار المصري الذي كان مساهما أساسيا في هندسة الحصار. وفي إطار تلك التفاعلات كانت مشعل يغادر الأردن باتجاه قطر لبحث كل ملحج جديد.

لقد تميزت السياسة القطرية باحتفاظها النسبي باستقلالية القرار، واقتحمت السياسة الدولية ربما بأكبر من إمكانياتها، وذلك ما فهمته قطر فسارعت إلى الرفع من رصيدها بتكثيف حضورها في الملفات الحارقة قصد مراكمة التجربة، فقد خرجت بكل جرأة عن التقاليد الخليجية المحافظة، ووسعت من دوائر فعاليتها، مستثمرة عناصر القوة في وجودها، ومستغلة تراجع آخرين في الدوائر العربية الأساسية عن التزاماتهم القومية والإسلامية، واكتسبت لذلك وزنها الدولي رغم التناقضات، ففي الوقت الذي تتصب فيه قناة الجزيرة على أرض قطر كتجربة إعلامية استثنائية في تاريخ العرب، يترأى لك مشهد القاعدة

الاستبداد والقوة والمزيد من الانغلاق. فكأن الممانعة قد أضحت هي الورقة الرابحة في دنيا السياسة والتحكم.

وفي الأردن غالبا ما وصفت سنوات الثمانينات على أنها تمثل سبقا أردنيا على درب الإصلاح السياسي على المستوى العربي، إنه عصر الانفتاح الأردني الذي أضفى جرعة من الديمقراطية على الواقع السياسي، وضمد بعض الجراحات، وأعلن الميثاق الوطني الملكي كإطار جامع لتنظيم العملية السياسية، وقد كان الملك حسين مصرا على دفع عجلة الإصلاح تلك إلى آفاقها الأرحب، فأمن أول انتخابات ديمقراطية عرفها الأردن في تاريخه الحديث أتت بـ "جبهة العمل الإسلامي" إلى البرلمان، ولكن التجربة الفتية ميتة بانتكاسة كاسحة على الرغم من أنها استقبلت بالكثير من الرضا داخليا وخارجيا، ولم تكن تلك الانتكاسة إلا ثمرة الانخراط الأردني في "مشروع السلام" مع إسرائيل، والذي لن يكون من السهل تجريده في ظل وجود كتلة برلمانية مؤثرة للإسلاميين، فأصيب مشروع الإصلاح السياسي الأردني في مقتل لقاه "اتفاقية وادي عربة" وكان التراجع بعد ذلك، والذي حافظ على نسقه الملك الوريث، الذي عُرف عهده ليس فقط بالأزمات السياسية التي تقتضيها الدكتاتورية ويقتضيها التحكم، بل وكذلك بالكثير من الأزمات الاجتماعية التي كانت النقابات محركها الأبرز. وكانت الخيبة.

أما في البحرين فإن زمن التنازل لم يعمر طويلا في واقع البحرينيين الذين سرعان ما أحيوا بحالة من الإحباط نتيجة للتراجعات الحادة التي قامت بها السلطات البحرينية يعد المهود التي قطعتها على نفسها في التأسيس لملكية دستورية ديمقراطية، مما أشاء بنوع من المخدبة ضد مجموع المعارضات

التي باتت تنتظر جنيها لثمار التحول، وفي وقت كان فيه الشعب البحريني ينتظر الإعلان عن العودة للعمل بدستور 1973، كان الملك البحريني في الاتجاه المعاكس لانتظارات شعبه يعلن عن صياغة دستور جديد، بالتزامن مع إعلان نفسه ملكا بدلا عن أمير، لتصبح البحرين مملكة بعدما كانت إمارة، ويأتي الدستور الجديد ليكون مقياسا على الشكل السياسي الجديد للدولة والحكم، وليؤخر الحلم البحريني إلى ما شاء الله أن يتأخر. وليأذن باستمرار القلاقل. وتحل خيبات الأمل.

إنه، إذا كان أغلب الرؤساء العرب الشباب لم يرتقوا إلى مستوى تطلعات شعوبهم وآفروا استمرار الأنساق القديمة مع بعض الروش والتعديلات المقيسة بما لا يستجيب للمهموم العامة للأمة المنكوبة، فقد خيروا آمالا عريضة علقت على ذلك الصعود. إنهم الدم الجديد الذي ضخ في المؤسسات القديمة فأعاد لها الحياة بعد فترات الموت الحزين، وتلك هي المهمة الرئيسية التي انتدبوا أنفسهم من أجلها، "إحياء الموتى"، كي يعطوا لأنفسهم الشرعية التاريخية التي ترقى فوق كل الشرعيات، وهكذا استنسخت التجارب القديمة في ثوب جديد. وكما أحيوا تلك الرموز فقد أحيوا تلك الأدوات التي اعتبروها دائما حاسمة في استمرار الحكومات القهرية، وهي الزعامة المشخصة، والمؤسسات الأمنية المتصلبة والأحزاب الحاكمة المتصحرة والإعلام الدعائي الممجوج والمتحجر. وتلك هي أعمدة الحكم الأربعة في السياسة الرسمية العربية العتيقة، دون أن ننسى عمدة الأعمدة وهي الرضا الدولي. وإذا كانت أربع دول عربية من أصل خمسة يحكمها الجيل الجديد تعيش حراكا شعبيا متفاوتا في راديكاليته، فإن ذلك الحراك قد غلبت عليه

والأردن ثم المغرب الأقصى. وإذا استثنينا دولة قطر فإن الحراك الشعبي قد طال الحكومات الشابة في كل من البحرين وسوريا والمغرب الأقصى ثم الأردن مما أحوالنا على السؤال المهم. لماذا استهدفت الثورة فيمن استهدفت الرؤساء العرب الشباب ولم يكن يوسع الثورة أن تستنهم؟ ألم يكن الرؤساء العرب الشباب في حجم الآمال التي علقها عليهم الجماهير العربية لحظة صعودهم إلى السلطة؟ ألم يكن بإمكان الرؤساء العرب الشباب أن يتجنبوا هكذا مصائر؟

لقد ثارت الجماهير العربية في الدول المذكورة بعد نحو من عشر سنين عددا من تولي الزعامات العربية الجديدة مقاليد الحكم والسياسة في بلدانهم، وعلى الرغم من المدة المحترمة التي قضاها على سدة الحكم إلا أنه لا شيء يوحي بتحول جذري في التعاطي مع القضايا الجوهرية للمواطن العربي. ذلك التعاطي الذي يمكن أن يوجب على فئة الدائم، كما أنهم لم يكونوا قادرين على الدفاع عن استحقاق انتمائهم القومي في المعادلات الدولية الصعبة، وبالتالي لم يرتقوا إلى مستوى المطالب الملحة التي ثار من أجلها الشارع العربي، على الرغم من أننا لا ننكر أهمية الممانعة السورية، أو إيجابية المبادرات القطرية، تماما كما تقتضي منا العدالة أن نحفظ للبعض مواقفهم. لقد جاءت الثورات العربية ولو بالتدرج كي تضع على طاولات الحكومات العربية مطلبين أساسيين. الأول ويمثل في ضرورة إعادة ترتيب العلاقة بين الحاكم والمحكوم بما يقطع مع حالة الاستبداد السياسي، والحيث الاجتماعي، والفساد المالي والإداري، ويدفع باتجاه السير العقلاني نحو بناء مجتمع الحق والعدل والحرية، والذهاب بالإنجازات بعيدا في ميادين الاقتصاد

شعارات المطالبة بالإصلاح وإسقاط الأنظمة، مما يعني أن قطار الرؤساء العرب الشباب قد حاد عن سكوته. وأن ما انتظرته الشعوب العربية من صعودهم بالأمس، قد انكشف اليوم عجزهم عن الوفاء به، فكانت خيبات الأمل التي استحالت إلى محضر إدانة تضافرت فيه كل قرائن الإثبات التي لا تُرد، ضد كل تلك الأنظمة. وتلك هي الثورات العربية في أبهى تجلياتها.

رابعا: الرؤساء العرب الشباب والحراك الثوري

بالأمس كنا نحصي الذين سجنوا أو عذبوا أو قتلوا تحت التعذيب، وكنا نحصي أعداد السجون والمعتقلات ودهاليز المخابرات العربية التي لا تحصى، واليوم في المعارك الحاسمة أصبحنا نحصي عدد الشهداء وبعضا من المعتقلين والجرحى أو من تطايرت بعض أجزائهم نتيجة المبالغة في استعمال القوة، ونحصى السامات التي رفعت فيها راياتنا، وأسقط فيها طواغيتنا فمن سيدي بوزيد إلى ميدان التحرير إلى ميدان التغيير إلى اللؤلؤة إلى بنغازي إلى حماء الصامدة، تهاوت العروش العربية كقطع الدومينو المتهاكمة. والفرق بين الأمس واليوم أننا بالأمس كنا معارضين، أولئك الضعفاء في معادلة القوة، أما اليوم فقد أصبحتنا ثائرين، استطعنا في معادلة الثورة أن نفرض التوازن على القوة الحاكمة. لنكتشف في النهاية أن النمر العربي الذي طالما استأسد علينا، ليس إلّا نمرًا من ورق. لقد عرفت الثورات العربية انطلاقها من تونس، ثم انتقلت إلى مصر، لتدور الدوائر يعد ذلك على الحكومات اليمنية والبحرينية والليبية ثم السورية، كما مس التملل الجماهيري بأقدار أقل حدة كلا من الجزائر،

كلا من الملك محمد السادس والملك عبد الله الثاني قد أرادا أن ينجزا بالتوافق أو بالإذعان ما سكب من أجله الدماء في البلدان التي عرفت حراكا ثوريا ناجحا. فكانت بفعل تلك المبادرات الجريئة قد قررا حفاظا على الكرسي، وحققنا للدماء، أن ينويا عن الشعين المغربي والأردني في إنجاز ثورتيهما، فكاننا إزاء ثورات ملكية ييضأ أراد منجزوها أن يقلصوا من حجم التكلفة التي اقتضتها التحولات الثورية في الأنظمة العربية الأخرى، خاصة وأن التكاليف على مستوى الأرواح التي أزهقت في كل من تونس ومصر وليبيا كانت غالية، وأمام عدم حسم الموقف في كل من سوريا واليمن فإن الفواتير النهائية التي يمكن دفعها لازالت في ضمير الضيف، وحتى تنضج المعالم في البلدان العربية المذكورة فإن الجراح العربية لازالت نازفة، بما يحيلنا على حجم الكارثة. وتلعب الحكاية الأشد إيلا ما هي تلك التي مازالت تنقلها الأنباء من بلاد الشام، فإلى حد كتابة هذه السطور تجاوز عدد شهداء الحرية والكرامة في سوريا الـ3000، وتجاوز عدد المعتقلين الـ20 ألفا، كما تجاوز عدد اللاجئين هربا من جحيم القتل الممنهج عشرات الآلاف من السوريين، كل هذا علاوة على الدور التي خدمت، والرافق التي عطلت، والحرمان التي انتهكت. وأمام كل ذلك التزيف مازالت الحكومة الانتحارية في سوريا تصر على الحلول الأمنية والقمع المعمم، مقحمة الجيش السوري في أعنى عملية استهداف يأتيها جيش رسمي ضد مواطنيه. ضاربة عرض الحائط بكل الدعوات الدولية والإقليمية للإصلاح، الذي تحول في ظل الوعود الرسمية الزائفة إلى مجرد ظاهرة خطيئة للمناورة. لقد كان الشعب عظيما وهو يواصل ثورته هازنا بنظام دموي يَبِّئُ التاريخ أنه لا يشيع من لعق الدماء، وأنه دائما يقتل وينادي

والسياسة والمجتمع، الاقتصاد المصنع، والسياسة التعاقدية، ومجتمع الكفاية. أما الثاني فهو إعادة موضعة الأمة في العالم بما يتيح لها ولو لمرة واحدة القطع مع التبعية والارتهاق والإلحاق والتغريب بالحقوق، مما حول الأمة خلال تاريخها الحديث والمعاصر إلى موضوع للنفوذ والاستغلال، كثيرا ما أسال لعاب الفاعل الدولي وأجنحته المتربصة. وحيث كان العجز العربي مزيجا من الإخفاقات الداخلية والخارجية، فقد ارتقى مطلب الجماهير العربية حين أتيح لها أن تنور إلى "الشعب يريد إسقاط النظام"، نظام القهر والعجز والارتهاق. ولئن سارعت كل من المغرب الأقصى والأردن إلى احتواء المزاج الجماهيري الغاضب الذي كان يتوق إلى إعادة إنتاج الحالة التونسية أو المصرية، وذلك عبر تقديم الكثير من التنازلات التي اكتست طابعا دستوريا غير إقرار جملة من التعديلات كانت إلى وقت غير بعيد من الكابتر في السياسة. تلك الكابتر التي لا يُحَامُ حول حماها، فإن ذلك الإجراء الملكي قد اقتضى تخلي الملكين عن بعض من صلاحياتهما لصالح حياة سياسية أكثر توازنا، وقد أوفدت تلك التعديلات بفتح باب المشاركة في صياغة مشاريع الإصلاح السياسي المزمع إجراؤه بمساهمة شخصيات وطنية وفعاليات حزبية وأخرى مدنية، مما يوحي بأن قطار الإصلاح قد يبدأ في الإقلاع. والحقيقة أن الحكم لتلك الإجراءات أو عليها، أي إن كانت دعوات صادقة للإصلاح أم هي محاولة للالتفاف على عدوى الثورات العربية، يتطلب بعضا من الوقت، والمقارن أنها قد تزامنت مع دعوة خليجية للبلدين للانضمام لمجلس التعاون الخليجي، مما يوحي بولادة رغبة عربية لتوحيد الجبهة الملكية ضد الرياح العاتية. وعموما فقد أوحى الإجراءات الإصلاحية في كلا البلدين بأن

هل من مزيد؟ وتزداد ثورة الشعب السوري تألقاً حين يترفع عن التسميات الطائفية للوطن، ويقدم ثورته على أنها بيت عربي يسع لكل الثائرين الذين ضاق بوجودهم كل الوطن، وبالإضافة إلى أنها ثورة جامعة، فهي ثورة سلمية متحضرة من حيث كان النظام السوري دموياً على امتداد تاريخه، وهي ثورة مستقلة عن كل التجاذبات الدولية والإقليمية في وقت يسعى النظام السوري إلى اكتساب حماية دولية من حلفائه الجدد والقدامى كي يواصل تذيب شعبه، فلم يبع الشعب نظاماً يذبحه، في حين لم يتوان نظام عن طلب التأييد الدولي لذبح شعب يعارضه، وتلك قوة الثورة في مقابل عقدة النظام، وهو عنفوان الثورة حين يجرد عنف النظام من كل أخلاق ومن كل شرعية ومن كل قابلية للاستمرار.

وفي الطرف الآخر لمعادلة التغييرات العربية الأخذة في الاتساع، يبرز الدور القطري غير المعني بالقتال الداخلي كحلقة إسناد للمجمل الثوري العربي، حيث تطور الأداء القطري لأن الدعم السياسي والإعلامي، إلى القسط الدبلوماسي كما هو الحال مع سوريا، إلى الدعم اللوجستي الذي وجد أبرز تجلياته في الثورة الليبية، بل وأصبح ذلك الدور معلناً بما يعكس وضوح الرؤية القطرية وسعي قطر الثابت للإسهام في إسقاط النظام الليبي، وفي أقل الأحوال لقد كانت قطر تنحاز إلى الشعب ضد النظام، والأكيد أنها قدمت جهدها على أنه ينسجم تماماً مع الشرعيتين العربية والدولية، على الرغم من أن الدبلوماسية القطرية لم تخف امتعاضها من الموقف السلبي لجامعة الدول العربية.

خاتمة..

لقد كان الرؤساء العرب الشباب متكاً مفترضاً

للأمة التي لم تجد ما تتكى عليه بعد عقود طويلة من الغبن والارتهاق والانحطاط، وقد فتح صعودهم إلى سدة الحكم مجالاً واسعاً للتفاوض الذي خالطه بعض توجس وبعض حذر، ولقد كان لكل رعيم جديد خطه من التغيير، ولكنه التغيير الذي لم يسع كل طموح الأمة ولم يجب عن كل أسئلتها. لقد جاء الرئيس العربي مع دولة الاستقلال، وللمرئيس العربي قصة مع الأمة العربية ظلت تتلون بحسب تواريخها المتقلبة، من مرحلة الاستعمار حتى الثورة الحاضرة.. لقد اقتضت مرحلة الاستعمار المباشر مقاومة عربية، تكاملت فيها الأجندة المسلحة مع أجندة أخرى احترفت العمل السياسي، وكان الهم الأساسي لتلك المقاومة أن تجعل للوجود الاستعماري على الأرض غازياً مفتصباً فائزاً مكلفاً. مما اضطر المستعمرين تحت ضرباتها الموجعة للخروج الذليل، وفي أغلب الأقطار العربية كانت العبادات الأولى بيد القوى التي سيطرت بقيادة خرجت من المساجد والزوايا، كانت تفتأ تذكر بالتناقض بين الكافر المستعمر والمسلم المغلوب على أمره، وقد ارتبط مفهوم الزعامة آنذاك بدرجة الانخراط الأهلي في تحمل أعباء دحر الغزاة، وإعلان الجهاد والمساهمة فيه، ولكن المستعمر لم يخرج حتى ركز نواته الثقافية وصاغ الأسس المنطقية والهيكلي لاستمراره في التأثير، فتحول الاستقلال إلى استعمار جديد، وفي ظل ذلك التحول أصبح الرئيس العربي وكيلاً مفوضاً، ضرب الهوية والاستقلال الذاتي ومشروع الوجود، وأشاع الهجنة والاستثنائية وضعف التحكم في المصير. ولكن الأمة الحية التي عايشت تحديات الاستعمار الجديد كان لا بد أن تستجيب لذلك التحدي، على الرغم من كل خيبات الأمل، مما استغرقت مقاومة من نوع آخر ذات أشكال مختلفة، اتخذت الأيديولوجيا مرتكزاً والأحزاب السياسية أداة، والهوية موضوعاً

أخرجت من دورة التاريخ ظلت حية على الرغم من كل المشاريع التصفية التي صيغت خصيصاً لقتلها، وأن الرؤساء العرب الجدد أو بعضهم سيضافون إلى مجمل النكبات التي عاشتها وخيبت الأمل.

وإذا كانت الثورة تنزع بطبيعتها لصناعة زعاماتها، فإن الزعيم كي يكون زعيماً لنا في الزمن الجديد لا بد وأن يستلهم كل مقومات الحكم الرشيد بما هو بناء لمجال سياسي يقوم على الديمقراطية والمواطنة، والتداول السلمي على السلطة، وأن يتنصر للهوية بما هي استقار لعناصر الاستقلال الذاتي وإعادة بناء للشخصية الاعتبارية للأمة، وأن يتنصر لحق الأمة في الوحدة السياسية، وأن ينظر إلى تلك الوحدة كجزء من الحل في دنيا السقوط، فيعمل صادقاً من أجل تفعيل كل مقوماتها. وأن يتعاطى مع فلسطين باعتبارها القضية المركزية للأمة.

إن للديمقراطية السياسية والهوية الحضارية والوحدة العربية باعتبار تحرير فلسطين هي المهمة المركزية للأمة، هي مقومات الزعامة العربية في الزمن الجديد، وهي المقومات التي بها نحكم على الرئيس العربي، إن كان ابن الأمة أو ضداً عليها. إن الانحياز لمطالب الأمة في زمننا الاستثنائي، هو وحده الذي يصنع الزعيم العربي فانظروا بعد ذلك إن كان للرؤساء العرب موقع على الخارطة؟

للمرء والافتراق، ومع تلك الهيئات الناشطة انتقلت الأمة من الغياب إلى الحضور، وأصبح التوازن سائداً بين مقتضيات الكرسي ومقتضيات الانتماء، ولكن ذلك التوازن لم يمدد لمرحلة الحسم النهائي مع العجز والارتهاق، لأن الأمة في الزمن الجديد زمن العولمة مازالت دون استعدادها للمبادرة، الشيء الذي عطل الكثير من ديناميكيات التغيير والتحول، ومن أهمها إعادة بناء الزعامة.

لقد تحول الزعيم العربي الذي اتخذ صفة الوكيل المفوض خلال مرحلة الاستعمار الجديد إلى سمسار في زمن العولمة، ذلك الزمن الأمريكي الصهيوني بامتياز. إنه محض مرتش في دنيا الشركات العابرة للقارات، لتسهيل صفقات تصفية الموارد الوطنية بحثاً عن عمولة زائدة، أو هو عازف ماهر في جوقة الموالاة التي صنعتها استراتيجيات الهيمنة لتصفية زخم الممانعة. ذلك هو تاريخ الرئاسة العربية في أهم تمفصلاته، مع احتفاظنا بكامل الاحترام لرسم عربي تستحق الاحترام. والمهم عندما أفكر في دنيا التناقض الجذرية كان الرئيس العربي ينتمي إلى الآخر غير العربي مع سابقة الإضممار والترصد، إنه الفكر المقدور الذي ظل دائماً يتصرف ضداً على تطلعات الأمة، وظلت الأمة ولا زالت تدفع الثمن الباهظ لقاء ذلك الانقصام الداخلي، ولا أحسب أن الثورات العربية قد جاءت حين جاءت إلا لتعيد كرسي الزعامة العربية لموقعه الطبيعي كي يتصالح مع الأمة. لقد جاءت الثورة العربية لتختزل كل تلك التواريخ، ولتقول إن الأمة التي

الهوامش والإحالات

- (1) يقول المثل . . الفريق ينشئ نفثة
- (2) عبد النبي العكري . ورقة بحثية بعنوان «الحركة الجماهيرية في البحرين» ضمن مدونة مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان «الديمقراطية والتحركات الرافعة للشعار العربي» ط. . الأولى / 2007 . ص 145
- (3) برهان عيود . ورقة بحثية بعنوان «الديمقراطية المعروضة والدعراطية المحسنة» ضمن مدونة لمركز دراسات الوحدة العربية بعنوان «مراحل الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية» ط. . الأولى / 2003 . ص 262

«تونس وجراح الذاكرة» للدكتور عبد السلام المسدي

صالح نويرة / باحث، تونس

تقديم :

«تونس وجراح الذاكرة»(*) للدكتور عبد السلام المسدي كتاب من الحجم المتوسط يشتمل على 230 صفحة وينقسم إلى 14 فصلاً، الطبعة الأولى، الشركة التونسية للنشر 2011.

صورة الغلاف لامعة مزججة تحمل اللون الأسود تتخلله أحزمة برتقالية مقوّسة ومتوازية كأنها مسالك تخرج من مناطق غامضة سوداء ثم يفتح لونها شيئاً فشيئاً ليميل إلى البياض.

ينحو الكتاب في أغلبه منحى سردياً لمخزون من علاقات متشعبة مشحونة بالتفاعل وأحياناً بالانفعال. كما يراوح أزمته متداخلة تنحصر بين الاستقلال والثورة، وأمكنته متداخلة أيضاً لا تخرج عن الفضاءات العلمية الأكاديمية تقاطعها أخرى سياسية ودبلوماسية.

انطباعات :

وأنا أقرأ تونس وجراح الذاكرة للدكتور عبد السلام المسدي، أستاذنا المجل بأكاديمية الآداب بتونس في بدايات السبعينات حيث كان يهتجنا أبجديات اللغات الأجنبية وجرّأنا من أبداع لمناهج جديدة في الإعراب المرتبط بعلم الدلالة متوخياً تقسيم الجمل عبر صناديق وأشكال محدثة وميسرة لم نعهدها من قبل في معارفنا ومعاجمتنا اللغوية القديمة..

وأنا أقرأ تونس وجراح الذاكرة بما ينطوي عليه من مقاربات أثمر على شيء من ذاتي المجردة من بريقها وبما تنسم به من قوة وضعف ومن شك و يقين ومن حزم وارتباك ومن جزع وإقدام. يتباني الكثير من الحذر وأنا أشرع في تقديمه إلى القارئ. وهل من الميسور أن تقدم لكتاب وكاتب كليهما قدم نفسه وتناولها بالنقد الحصيف المستبطن ولم يترك ثغرة ينقذ منها ناقد أو متفحص؟؟

(*) قدم هذا العرض بمناسبة رباحه الدكتور والأكاديمي عبد السلام المسدي إلى فعاء «منتدى المعرفة» بتاريخ 2012/ 6/ 29

المساحة الأولى «مكبلة بالرقيب بالمساءلة بالرية وبالمحطور بالعرب وبالإرغام» وتطراً المساحة الثانية فجأة وبلا مقدمات، تطراً بحجم الانفجار الكوني الرهيب الذي لا يبغي شيئاً على حاله ويؤول كل شيء إلى ما لم يكن في الحسبان: تشرق شمس حين يعتقد الناس أنها ستغيب وتغيب أخرى حين يظن الناس أنها ستشرق.

هذه المفاجأة العظمى عثر عنها الكاتب في دهشة لا متناهية وردد عشر مرات عن وعي أو عن غير وعي -: «من كان يصدق.. من كان يصدق..» وفي زفرات مؤلمة مضى يكرر: «يا إلهي من كان يصدق».

وبالمناسبة أذكر أستاذنا المبجل أننا جميعاً نعيش مدارات الأدب والشعر، ونتمنى ونحلم. والأمل والحلم ميدانا وهو حقل من حقولنا. كنا نحلم بكل شيء يا أستاذنا.. نحلم مثلاً أن ندخل الجنة. بل نحلم أن نخلد فيها.. ولكن لم نحلم يوماً أن هذا لا يحلّط الأسطوري القاهر الجاثم على وطننا برؤوسه السبعة والمدعوم بالمال وبالسلاح سينجلي بين عشية وضحاها.. هل هنا تكمن مشروعية السؤال؟

هذه المفاجأة العظمى.. أو المفاجأة الصدمة.. أو المفاجأة الراجعة.. أو الزلزال الكوني التونسي يظل في تقديري هو الحافز الأول، وربما الأخير، للأحرام العظيمة في الكون التونسي لتتكدر في كينونتها وتستعيد نظامها على نمط جديد وذلك حفاظاً على بقائها ونقاها واستمرارها دون أن تغادر مدارها الأصلي والطبيعي.. كذا هو الشأن بالنسبة لأستاذنا المبجل... وربما ثلثة أخرى من المثقفين الأوفياء.. ربما نقرأ لاحقاً مؤلفات جديدة عنوانها «تونس وجراح الذاكرة مكررة».. هؤلاء جميعاً هم الآن يتفقدون كياناتهم المعرفية

وهل إن ذلك ميسور ونحن نفرق في أكمات لا حدود لها من غزارة المعاني ومثانة التعابير وإحكام التركيب.. وفروسية بيان لا حدود لها وتلوينات بلاغية واسعة من تقديم وتأخير واستعارة وتشبيه ومجاز؟؟

أنت أمام تجربة حياة بلغت مراحل متطورة من الجراءة والكفاءة والثراء للحد الذي يمكنها من اجتياح مراكز القرار واكتساح مناطق محجزة حيث السلطة وحيث النفوذ.

وأنت أمام مخزون معرفي ضارب بعمق في أغوار الفكر والأدب قديمه وحديثه وفي متون اللغة وشروحها متبحر في علوم الدلالة وتفرعاتها ماهر في الربط والتنسيق بين صرامة العقل وليونة الوجدان ملتم أيما إلمام بالمسالك السياسية المتلوية وحتى بحقولها الملفومة بالدسائس وبالأحاييل.

تونس بين الجراح والاستشهاد:

إن تونس التي كانت شهيدة بالنسبة إلى الثعالي هي ما هي تتحول اليوم إلى جريحة بالنسبة إلى المصدي. «الجراح والذاكرة» جمع بديع بين طرقي نقيض.. بين مادي متوحش يتجلى في أقسى مظاهر عدوانيته وبين معنوي مجرد يبدو في نعمة السراب.. لعل أدبية العبارات من هذا القبيل تكمن في إدماج ثنائيات متنافرة تسفر عن مشهد إيحائي مشحون.

«تونس وجراح الذاكرة».. هذه الواو البينية هل جاءت للوصول أم للفصل أم هل تحولت إلى جدار منيع فاصل بين مساحتين؟

مساحة تذيب فيها الكلمة «من الوريد إلى الوريد» وأخرى «يومض فيها بريق الحرية ويندثر الظلام الحالك المكين».

القارئ.. لي شيء أقدمه بين يديك أيها القارئ..
ستقرأ أيها القارئ»

جراح الذاكرة هو استواء قبالة شبك الاعتراف
في معبد التاريخ.. اعتراف «جان جاك روسو» في
«الهيولوزا الجديدة» حين ينظر لمشروعية الضعف
البشري الذي يبلغ حد الخطيئة المشروعة في سياق
زمني محدد ومكاني محدد.

جراح الذاكرة هو تونس التي تحولت إلى
جمهورية عقاب أو جمهورية رعب.. يوزع فيها
الخوف وتستترف فيها العثمانية».

تونس التي تحولت إلى رومانيا في الأربعينات
حين اجتاحتها الجيش الأحمر وحين تحولت إلى
أسلاك شائكة وشُيّدت في أرجائها أبراج المراقبة
وتحولت هي الأخرى بالقوة وبالمعل إلى جمهورية
عقابه جماعي.. أو كما تحدث عنها الروائي
«فريجن جوج».

جراح الذاكرة هو طرد المثقف من مناطق
وجذوة وحقوقه وبساتينه ومسقط رأسه وتقليع
أزوار ثيابه وتقييده وهن الإقامة الجبرية في أرض
المنفى والاعتراب، وهذا أمر جار به العمل من
أقدم المصور -يا أستاذنا- : كان «أرسطيد» من
أقدم عظماء أثينا ومفكرها منذ خمسة قرون قبل
الميلاد.. كان أحد أبطال معركة «المراطون»
وكان مثقفا وطيبا ورائعا في كل ما يفعل.. ومع
ذلك أطرد من موطنه الأم بدون سبب ظاهر ليقضي
بقية حياته في محتشدات النفي والاعتراب.

ولعلاقة الثقافي بالسياسي شأن في تاريخنا
العربي الإسلامي القديم منه والحديث يكفي أن
نذكر أن ابن خلدون كتب مقدمته في قلاع العزلة
وأن التوحيدي عاش متكسبا ومتسولا في أزقة

ويتولونها بالنقد والتحليل واستعاضة المناطق
المهشمة فيها بأخرى سليمة. كذا تظهر الأجسام
والأجرام من ملوثات كانت عالقة بها وكانت
شرطا من شروط بقائها.. من قبيل «الريب
الذاتي» أو «إرغامك لتكون مثقفا متعاوناً لأنهم
زرعوا في دمك دواء فتاكا يشل المفاصل الذهنية
ويخدر الآليات المتحفزة فلن تقوى بعد اليوم على
التوثب».

اجتراح الذاكرة :

وتحول جراح الذاكرة إلى اجتراح الذاكرة
بمشارط تستقي صلاحيتها من «ميثاق البوح
والاعتراف بالحقيقة كل الحقيقة ولا شيء غير
الحقيقة»، ميثاق التقاضي الذي لا تحكم سلطته
إلا محكمة التاريخ.

جراح الذاكرة ينحو نحو مجاور واستفهامات
فلسفية وسياسية عالقة بواقع اليوم : «كيف انتشلتها
الدكتاتورية أو الدكتاتوريات؟ هل نحن من
ساهم في صنع الطاغية؟ هل الشعوب هم
الذين يصنعون طغاتهم أم هم الطغاة يروضون
شعوبهم على الطاعة والانصياع، كيف تزور
بذور الحكم المطلق؟» ربما يتحدد الجواب
لاحقا في طوايا المسيرة الضائعة المرصعة
بفسيفساء التحديات والمحن.. وغالبا ما تأتي
الأجوبة في شكل وقائع وأحداث ونماذج نابضة
بالحياة أو في شكل أسئلة تعطي العقل مجاله
كي يقدر ويصير.

جراح الذاكرة هو مكاشفة وبوح وخطاب
حميمي تلتحم راحته مباشرة بلحم القارئ وعظمه
ويخطبك دائما : «أيها القارئ الكريم.. لا فواصل
بيني وبينك ولا حواجز.. وبعد فاعلم أيها

المثقف عندها يزخر التاريخ بملاحم البطولة من
أهل القاء والبناء وربما إعادة البناء . . يتعثر لكن
يتقدم . . والجراح مهما بلغ غورها ستلتئم حتما
عندما تعالج بسلم الأمل والمثابرة والصمود، ولا
شيء غير الصمود . .

السياسة وابن المقفع مات شهيد أفكاره واغتيل
المتنبي ولم تتوقف في شرايينه نبضات الطموح
السياسي . . كذا كان شأن الحلاج وابن عربي
والصفحات لم تُطو بعد .

هكذا لَمَّا تلتحم جراح الذاكرة مباشرة بمشروع



«النسائية» في محافل الغربية

للدكتورة نجوى الرياحي القسنطيني

الحبيب العوازي / جامعي تونس

الذي تنتزّل فيه تلك «النسائية». وقد رأت الباحثة أنّ ذلك السياق يرتبط بالغربة وهو ما يحدث من البدايه توتراً حاداً بين الظاهرة في ذاتها وبين السياق الذي تنتمي إليه. ولعل ورود مصطلح «النسائية» بين ظفرين ضمن العنوان إشارة من الباحثة بصفة ضمنية إلى تداخل المتصوّر في المصطلح ذاته قبل أن يتحوّل في سياق الأعمال الإبداعية النقدية أو فيه ما يستبي بنقد الذي هو كلام من الدرجة الثالثة.

فكيف عالجت الباحثة الإشكالية وماهي المراحل التي مرّت بها الدراسة وماهي النتائج التي توصّلت إليها؟

قسّمت الباحثة كتابها إلى فصلين كبيرين، جعلت الفصل الأول تحت عنوان «كتابة المرأة، القراءة والتصنيف».

وقد تناولت فيه بالتحاليل قضيتين أساسيتين تتعلق الأولى بمسألة الكتابة والقراءة وسؤال التصنيف حيث عالجت الكاتبة علاقة الكتابة «النسائية» بالقراءة والتصنيف ومسألة تجنيس الأدب إلى أدب نسائي وأدب رجولي. وانتهت إلى

ظهر في أواخر سنة 2009 عن مركز النشر الجامعي بتونس مؤلف جديد للباحثة المجادة الدكتورة نجوى الرياحي القسنطيني المتخصصة في السرديات وهو تحت عنوان مفر بالنظر والاهتمام «النسائية» في محافل الغربية وقد مهّد له الأستاذ الكبير «توفيق بكار» بتقديم بلع حنن فيه طرافة الإشكالية المطروقة في البحث، ولم يخف إعجابه بالدراسة وبجراءة الباحث في تناول المسألة سواء على صعيد الملفوظ أو على صعيد الموضوع أو على صعيد تناول، قافلاً «أعجبني من هذه الدراسة بلا مراء، وعسى أن تعجبك، جراءة باحثتنا على مثل موضوعها وهو مركّب في ذاته معقّد (...) ومثير للحساسيات ككل ما يتعلق بالمرأة في مجتمعاتنا العربية...»:

يتضمّن عنوان الكتاب الذي يشكّل النصّ المصاحب للدراسة أو عتبتها الأولى الإشكاليتين الرئيسيتين اللتين يدور حولهما البحث والتحليل. أولهما تتمثّل في مصطلح «النسائية» الذي يجسّد تحوّل المتصوّر إلى إيديولوجية أو مذهب في الرؤية والانتماء إلى جنس مخصوص هو جنس المرأة. أمّا الإشكالية الثانية فتجسّد في السياق

و الثانية مرجعية إيديولوجية متلبسة بالفكر والثقافة ومرتبطة بالعنصرية الجنسية المعادية للمرأة وكذلك «بالحركة النسوية المعادية للرجل ولأعراف المجتمع ومواضعه» (5). وهو ما دفع الباحثة في آخر هذا الفصل إلى الإصداغ بأن مسألة الجنسية في الأدب «ليست مجرد مبحث في ظاهرة أدبية بقدر ما هي صورة عن علاقة القراءة بالكتابة وضروب تعاملها معها» (6).

و أما الفصل الثاني من الكتاب فقد جعلته الباحثة تحت عنوان «كتابة المرأة وخطيئة القراءة والتأويل». وقد وزعته على محورين أساسيين هما، أولا «غربة الأدب في عالم النقد» (ص 78 - 91). وقد تناولته من خلال فكرتين جوهريتين تعتران تيتحتين هامتين من نتائج البحث في إشكالية «النسائية» في الأدب وهما : أولا اعتبار «رواية المرأة فقرة خارج الذات وبعيدا عن الأنوثة» وهو ما دفع الباحثة إلى التركيز في المقام الأول على استعراض خصائص النظرية المخالفة وهي أن الكتابة التي تشهها المرأة «نصّ تكتبه المرأة عن المرأة. فهي محور فيه رواية وحكاية، ساردة وموضوعا للسرود ومادة له في نفس الوقت» (7). وقد وقفت المؤلفة على أهمّ المصطلحات التي تؤسّس لهذه النظرية، من ذلك «المشاعر الأنثوية والحساسية الأنثوية» و«الخطاب الأدبي الأنثوي» و«الكينونة الأنثوية». وقد رأت الباحثة أن هذه النظرية تنظر إلى الأدب النسائي أساسا من خلال جسد المرأة وذلك من جهتين «من جهة أنّ الكتابة، لصلتها الوثيقة بذات المرأة امتداد لوجودها وصورة لجسدها. ومن جهة أنّ المرأة تتحفّز للكتابة بسبب مشيرات الحسّ والشبق فيها التي تدعوها إلى الانكشاف و«التعري»» (8).

ولم يكن استعراض الباحثة لخصائص هذه النظرية ومنطقاتها التصورية إلاّ مقدمة لدحضها والطمع في صحتها وذلك أساسا من خلال الطعن

نتيجة اعتبارها في منتهى الأهمية إذ تنسّى للباحثة تبيين الانزلاق الذي وقع فيه الخطاب التقديري عند التعامل مع التصوص الإبداعية النسائية على أساس انتمائها إلى المرأة لا على أساس أنها تشكل خطابا أدبيا يتمتع بخصائص نوعية على صعيد الدلالات والبناء والأساليب والسجلات، وهي الخصائص العامة التي يبنى عليها الجنس الأدبي في مختلف المدارس النقدية الغربية الحديثة.

وقد وقفت الباحثة على أنّ العلاقة بين النصّ الإبداعي الذي كتبه المرأة والصنف الذي أدرج ضمنه، علاقة معقدة تثير جملة من الإشكاليات والقضايا، أنصل بعضها بمستندات التصنيف ومقولاته ومرجعياته» (2).

و أما القضية الثانية فقد درست فيها الباحثة مفهوم «الجنسانية» باعتباره سؤال في المنطق والمرجعيات. وقد تبيّنت مظاهر غموضه واضطراب المعايير المستخدمة في تحليله وهي اضطراب ربطته الباحثة بالتناقض في القصصات والمواقف، تقول الباحثة في هذا السياق «ولم تسلم الناقدات المقرّبات بالتصنيف الجنوسي كذلك من الوقوع في بعض التناقض. إلّا أنّ ما يستغرب عند بعضهنّ هو أن يتصل تناقضهنّ بمشروعية التسمية أصلا، كأنّ تصف إيمان القاضي مصطلح «نسوية» بأنه «مشروع صحيح»، ثمّ يتدو بعد ذلك وهي تحدّث عمّا أنتجت الأديبات العربيات ما يمكن عدّه تراجعا عن مواقفها كأنّ تقول «هذا الأدب الذي لا يصحّ أن نلحق به تسمية تميّزه لجنس من كتبه، بل بالعامل الفكري والفني له» (3).

وقد تبيّنت الباحثة في خاتمة الفصل الأول من كتابها أنّ مصطلح «النسائية» من حيث هو تصوّر يتوزّع منطلقه على مرجعيتين، الأولى مرجعية بيولوجية جنسولوجية، وهي تعني «التعبير عمّا بين الذكر والأنثى من اختلافات حلقية وفريولوجية» (4).

في علاقة الانعكاس بين الأدب والواقع المعيش . وقد أكدت ذلك بكلّ وضوح قائلة «وما نلاحظه في كتابة - المرأة عن المرأة وهو نفسه في كتابة الرّجل عن الرّجل - أنّها تعتمد قراءة الواقع في حركته وتبدّلاته من حيث تقرأ الذات . فليست المرأة محور الرّواية، صورة عن المرأة بقدر ما هي صورة عن الأحداث والناس والأشياء . فما يبدو في رواية المرأة اتغلقاً على الذات وخصوصيّة فردية يفتح على وضعيات عامّة وقضايا جماعية» (9). على هذا النحو أعادت الكاتبة النظر في مفهوم الإبداع ذاته وفي علاقة المبدع بما يدعه . وفي ذلك دعوة خفية إلى بناء الخطاب النقدي من وجهة نظر أجناسيّة على جنس القول المبدع لا على جنس القائل المبدع سواء كان امرأة أو رجلاً .

و قد استخدمت المؤلّفة للاحتجاج لموقفها النقدي التصنيفي عدّة روايات نسائيّة منها رواية «زهرة الضبار» لعلياء التايبي و«ماتيج» لعروسة النالوتي ورواية «وداعاً حورايي» لسعدرة أبو بكر . ولعلّ الجمع بين التنظير والنقد والتحليل النصي هو الذي أضفى على الدراسة مزيداً من العمق والموضوعيّة والطرافة في آن واحد وأما المحور الثاني من الفصل الثاني فقد جعلته المؤلّفة تحت عنوان «غربة النّقد في عالم النّقد» (ص 101-132). وقد تعرّضت فيه أولاً إلى النّقد النسائي للأدب النسائي منطلقاً من إشكاليّتين أساسيتين صاغتهما في شكل تساؤل قائلة : «هل يوازي أدب «النساء» نقد «نساء» يكون أكثر معرفة بذلك الأدب مثلاً؟ أو يكون صادراً في مقولاته وأطروحاته عن الرّغبة في إثبات مساواة المرأة للرّجل في الإبداع أو مزايرتها له وتوقّفها عليه؟ (ص 111) وبعد أن استعرضت خصائص النّقد النسائي ومرتكزاته أفزّت المؤلّفة بوجود هذا النّقد الذي «يتمثّل في فكره وتصوّراته قضيت المرأة ويعكس في مقولاته ما يعتبره سمات فارقة عن الرّجل بل ويدعو إلى

أن يعترف الآخرون بحقّها في الاختلاف على مستوى الفكر والتعبير والصياغة» . (ص 114) وتبيّنت الباحثة أنّ المشهد النقدي العربي الحديث يتضمن حركتين نقديتين متباينتين ومتجادلتين هما الحركة النقدية النسائية وهي تقوم حسب المؤلّفة على وجهات ثلاث، أولاً تتمثّل في تشكيل وعي نقديّ جديد برواية المرأة، وثانيها تتجسّد في إنشاء ذاكرة فنيّة جديدة «للرّاة الكاتبة فيها الدور الأكبر»، وثالثها تكمن في إنشاء وعي جديد بهويّة أدب المرأة من الناحية الفنيّة لا من حيث النوع والتصنيف . على أنّ هذه المعطيات الحافّة بنشأة النّقد «نسائي» موقوف على المرأة وحدها نشأة وموضوعاً، إلّا إذا اعتبرنا من النّقد النظرة في النّصّ الإيديولوجي ومعالجته في ضوء قضيت تحرّر المرأة وما يتصل بها من أطروحات وموضوعات» (ص 132).

وأما المحور الثاني الذي ختمت به الباحثة هذه الدراسة الفهميّة المعمّقة فقد جعلته تحت عنوان «النّقد الجنساني لحركة مغلفة لنصّ مفتوح» (ص 132 - 156)

وقد تطرّقت فيه إلى إشكالية التصنيف الأجناسي للأدب واعتبرت أنّ التصنيف يتمثّل في «موقع النصّ ضمن شبكة أنواعيّة كبرى من صفته تعرّف به وتحّدّد قيمته من بين أشباهه» (ص 132) وبينت أنّ التصنيف الجنساني المتعلّق بالأدب السائي قد ارتكبت خطيئتين : الأولى أدبيّة باعتبار تنكّره لما في النّصّ الإيديولوجي من خصوصيّات بنائيّة وتركيبية وهي مفاتيح أساسية تعتمد ضمن نظرية الأجناس في عمليّة التصنيف .

و أما الخطيئة الثانية فهي نقدية وتتمثّل في اختزال بعض النّقاد النصوص النسائية في التعبير عن المشاعر الذاتية والانفعالات الشبقية . واعتماد البعض الآخر على مناهج خارجية عن النّص في عمليّة التحليل، شأن علم النّفس التحليلي وعلم

- التّسرّع في معالجة إبداع المرأة دون الاستناد إلى المناهج النقّدية ذات الصّبة الأجنبية والتي تتزَلّ جميعاً في سياق نظرية الأجناس الأدبية. وهو ما جعل المحاولات النقّدية المتعلّقة بالكتابات النسائية قائمة أساساً على مفهوم «القيمة» وهو مفهوم تخلى عنه النقّذ الحديث لفائدة الوصف الموضوعي والتحليل المنهجي الصارم لمستويات التعبير والكتابة.

- تبيّن عدم اهتمام النقّاد بتمرّد المبدعين التجريبيين على قيود التّجنيس ومسائل الهوية والانتماء في الأدب والحال أن إبداعات نسائية كثيرة دخلت على سبيل «الإحماض» بين أجناس أدبية مختلفة وأشكال تعبيرية متباينة مما جعلها متألّفة منسجمة مع خصائص الكتابة الزّوالية أو جنس الزّوابة.

- الدّعوة إلى مراجعة الخطاب النقّدي الجنسانيّ الذي يعتمد على مقياسي الأنوثة والذكورة في هيكلة النّص وإعادة النظر في منطلقاته المفهومية وخطّاته الإيديولوجية ومقولاته.

- تبيّن أنّ الإشارات التي أسس عليها النقّاد السّنية أو أنثوية الكتاب لدى المرأة ما هي إلّا علامات ومؤشّرات تُسمّم بالنّسبة ولا ترتقي إلى مرتبة التمثيلية الصّارمة، بل هي في كثير من الأحيان مشتركة بين الرّجل والمرأة وبذلك تفقد دلالتها النوعية وتدخل في دائرة المؤنث لا في دائرة المختلف.

الوقوف على أنّ طبيعة الأزمة الحقيقيّة في إبداعات المرأة ليست أزمة كتابة بقدر ما هي أزمة مقروئية ونقّذ (ص 164) وهو ما خوّل للباحثة تبيّن مدى الانزياح القائم بين الخطاب الإبداعي والخطاب النقّدي إلى حدّ التضارب والتناقض.

- اعتبار المقاربة النقّدية التي تناولت كتابات المرأة بالتّقييم من خلال المقياس الجنسانيّ أي

الاجتماع وذلك «بغية استكشاف العوالم الخاصّة التي يشكّلها هذا النوع من الكتابة» (ص 133) واعتماد فئة ثالثة من النقّاد على المطابقة بين النّص وصاحبه وعلى الظروف الخارجيّة المحيطة بها، واعتبار النّص الأدبيّ انعكاساً للواقع. وقد تناولت الباحثة بكثير من التفصيل والتعمّق تحليل المنطلقات النقّدية لكلّ من عبد الله محمد الغدامي ومحيي الدين حمدي وبوشوشة بن جمعة. وانتهت في خاتمة هذا الفصل إلى نتيجة هامّة وواضحة نطعن في سلامة الجهاز الاصطلاحيّ للأجناس الذي استخدم لتحديد طبيعة الإبداع لدى المرأة. وذهبت إلى «أنّ تسميات» «النسائية» و«النسوية» والمؤنث «الملحقة بالنّص المكتوب من قبل المرأة، تتمّ كلّها عن وجود مشكلة في مستوى قراءة النّص قراءة مقيدة في الأساس بتصورات أصحابها ومقاييسهم التصنيفية وأحكامهم وأهدافهم منها» (ص 156).

وقد توحّت الباحثة دراستها مجموعة من النتائج المركّزة تشهد لها بدورٍ منوّعٍ في قراءتها التأليفية والإبتدائية ويمكن أن نحصر أهمّ تلك النتائج في النقاط التالية :

- تبيّن غياب الخصيصة الجنسانية المتمثلة في الذّكور أو الأنوثة عن دوائر الإبداع سواء تعلّقت بالفكر أو التعبير أو التخيّل أو المعنى. وهو ما يؤكّد أنّ مقياس الجنسانية لا يمكن أن يكون - إجرائياً - مقياساً تصنيفياً ضمن نظرية الأجناس الأدبية .

- تفنيد الرّأي القائل بأنّ المرأة المبدعة يتحدّد نصّها الإبداعيّ إنّ على مستوى المعجم أو الصّورة أو التركيب أو البناء بمشاعرها المخصوصة وشبّقيّتها وطبيعة انفعالاتها وهو ما يجعل حاجز الإبداع عند المرأة من هذا المنظور مرتبطاً فقط بال عاطفة والشهوة والجسد.

«الإبداعية» (la créativité) وحركيتها، إذ كما يقول الأستاذ توفيق بكار «ما من إبداع يكون إلّا وله من جذّته فاروق، وإلّا فلا معنى للإبداع منطقا ولا كلّ فاروق، في ذاته، بمبدع، أمّا المبدع ما تشهد له قوّة فنه، ولا يعرف له مقياس من قبل» (تقديم الكتاب ص 5).

لقد حلّلت الباحثة نجوى الزياحي القسنطيني إشكالية النسائية من خلال كتابات المرأة ذاتها ففصّلت وبيّنت بأسلوب منهجي استدلائي وأولت فأقنعت حتّى لا تكون المرأة غريبة في أدبها وحتّى لا يكون النقد غريبا في إبداعها.

ذلك شأن المرأة إذا كتبت ونقدت فكيف يكون شأنها إذا سلت، بأي عقل فكرت، وبأيّ لفظ عيّنت، وبأيّ حبر حبرت، وبأيّ شكل شكلت، وبأيّ روح أبدعت ؟ ولكن تلك قضية أخرى...

مقياس «الأنثوية» غير موضوعية باعتبارها مقارنة لصيقة بخصوصية نظرة الناقد وهو ما أوقعه في مأزق التعميم والتركيب والتلفيق.

وقد استخلصت الباحثة في آخر المطاف أنّ الذي نشأ حول كتابات المرأة لم يتخذ من النصّ الأدبيّ منطلقا للقراءة المنهجية التي تستند إلى منطق التصنيف الأجناسيّ على أساس نوعية الخطاب وصيغه لا على أساس نوعية المخاطب وجنسه ولذلك لم يرتق الخطاب النقديّ إلى درجة الإبداع وظلّ يدور في فلك التشابه والتأويل الانطباعي والإيديولوجي.

و بعد إنّ الإشكالية الأساسية في مثل هذه الدراسات تظلّ قائمة على فهم عملية الإبداع ذاتها وضبط مقاييسها ومعاييرها الموضوعية وهو ما يفضي في مستوى لاحق إلى استكناه مفهوم

هل يبعث تزايد عدد سكان العالم الحالي على الحيرة؟

صيف الله الطرشوني / باحث، تونس

والنابعة عن تنبؤ ذكي ودقيق حول ارتفاع عدد سكان العالم «الوقوف فوق جزيرة زنزيبار» أي أن المساحة الكافية لجمعهم سويًا ووقوفًا سنة 2010 لن تقل عن 1554 كلم مربع (مساحة جزيرة زنزيبار).

لقد كان توقع جون برونر مخطئا بفارق سنة أو ما زلنا نجهل بقليل فقط، إذ صرح قسم السكان بالأمم المتحدة أن عدد سكان العالم قد بلغ 7 مليار نسمة يوم 31 أكتوبر 2011.

وللعلم، وفي نظرة إلى الماضي، ولد البوسني عدنان نيفيك (2) في ساراييفو يوم 12 أكتوبر 1999 ليكون بذلك المولود الذي أتم ستة مليار نسمة، ولما بلغ سن عدنان اثني عشرة سنة، ازداد العدد الجملي لسكان العالم مليارا آخر ليصل إلى سبعة مليارات نسمة.



(صورة لعدنان نيفيك يوم ولادته)

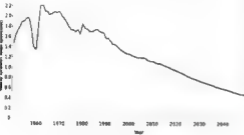
يقصد هذا البحث إلى تسليط الضوء على بعض المسائل الديمغرافية التي أصبحت محل دراسة الخبراء الاقتصاديين والسياسيين ومجال بحث من الاختصاصيين وهو كذلك مساهمة علمية حسبنا أن تساعد على تأطير بعض التحديات التي ستكون أجيال العالم والأمم قدا وازرتها.

نمو ديموغرافي عالمي بلغ سبعة مليارات نسمة :

هل تساءلنا يوما عن المساحة الأرضية الكافية لجمع كل سكان الأرض ووقوفًا ؟

نعم لقد تساءل البعض من ذوي الفطرة، ففي سنة 1968 لاحظ القصصي الانغليزي جون برونر (1) أن عدد سكان الأرض البالغ حينها 3,5 مليار نسمة بإمكانهم أن يجتمعوا ووقوفًا على مساحة 571 كلم مربع (افتراضا أن مترا مربعا يكفي لوقوف ستة أشخاص)، كما توقع في ذلك الحين أن عدد سكان العالم سيبلغ 7 مليار نسمة سنة 2010 وينبغي لهم حينها مساحة أكبر للاجتماع معا، ومن ذلك كان عنوان قصته المشهورة

العنوان: تطور معدلات النمو السكاني منذ الستينات إلى غاية 2050 (متوقع).



المصدر: موقع دائرة الأمم المتحدة للشؤون الاقتصادية والاجتماعية-قسم السكان

إن الاختلاف الأساسي في مفهوم ازدياد عدد السكان هو أنه في ما سبق كان بلوغ مليار جديد يدعو أحياناً إلى الاحتفال غير أنه في وقتنا الحاضر يعد هذا الحدث ارتفاعاً في عدد التحديات والمشاكل، وفي هذا السياق، استشارة هيلاري كليتتون العلمية تينا فريزر (5) كاتبة بي بي سي، ربما يعتبر عدد سكان الأرض مرتفعاً لكن مفهوم «مرتفع» هو مرن ونسبي أكثر مما تبدو عليه الكلمة. فمن جهة لا يمكن للأرض الآن أن تحتل 10 مليارات نسمة بنفس نسق الاستغلال الحالي للموارد وإذا كان لسكان الأرض نفس المردودية، لكن هذا التصور لا يعني بالضرورة الاعتراف بنظرية توماس روبرت مالتوس Thomas Robert Malthus، المتعلقة باستحتمية النقص في المواد الغذائية بالنسبة لعدد السكان المتزايد» والذي اعتبر أن عدد السكان يزيد وفق نسق هندسي متصاعد بضارب suite géométrique بينما يزيد الإنتاج الزراعي وفق نسق تدرجي متوالي suite arithmétique مما سيؤدي حتماً إلى نقص الغذاء والسكن وأن الرجل الذي ليس له من يعيله والذي لا يستطيع أن يجد له عملاً في المجتمع سوف لن يجد نصيباً من الغذاء وهو بذلك عنصر زائد في الطبيعة حيث لا طبق أكل له بين الأطباق وأن الطبيعة تأمره بالمخادرة.

فنسق النمو السكاني الحالي هو الأعلى على الإطلاق، حيث استغرق بلوغ المليار الأول 250 ألف سنة 1800م (3)، ثم استغرق بلوغ المليار الثاني من بعد ذلك ما يزيد عن القرن بقليل، ثم 33 سنة لبلوغ 3 مليار، لكن من 5 مليار إلى 6 مليار لم يأخذ من الزمن سوى 12 سنة، ثم 12 سنة أخرى ليصل إلى سبعة مليارات نسمة، وتتوقع الأمم المتحدة أنه في أفق 2050 سيبلغ عدد سكان العالم 9,3 مليار نسمة ليحتاج بذلك جزيرة تينيريف (4) للوقوف معاً جنباً إلى جنب.

العنوان: تزايد بلوغ عدد السكان بالمليارات (2046م-متوقع)

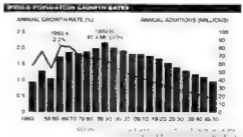
عدد السكان بالمليارات	1	2	3	4	5	6	7	8	9
السنة	1804	1927	1946	1974	1987	1999	2111	2027	2046

الفارق الزمني بالسنوات	123	33	14	13	12	12	16	19
------------------------	-----	----	----	----	----	----	----	----

المصدر: مكتب الولايات المتحدة للإحصاء - USCSB.

قد يبدو للقارئ أن هذا التوقع متضارب مع الواقع (توقع سنة 2050)، لكن يجب أن ننظر إلى أن معدل نمو السكان العالمي قد بلغ أوجاً خلال الستينات (2,2 بالمائة) على خلاف معدل الخصومات الذي كان منخفضاً بسبب ارتفاع عدد الوفيات آنذاك، وسيستغرق بلوغ المليار القادم 14 سنة ليكون بذلك أول مرة يستغرق فيها بلوغ مليار جديد أكثر زمناً من المليار الذي سبقه، ومن بعد ذلك سيستغرق المليار التاسع 19 سنة.

العنوان: معدل نمو السكان العالمي (كل عشرة سنوات)

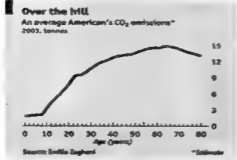


المصدر: مركز البرمج الدولية (مكتب الولايات المتحدة للإحصاء).

الحروب الموازية للحرب الباردة وتعدد المؤسسات السلمية الدولية.

في ما يخص علاقة الإنسان بالطبيعة، لا أحد ينكر أن نشاط البشر قد سبب تغيرات عميقة على المناخ والطبيعة والتنوع البيولوجي ومستويات الكربون في الجو، لكن هل يعني ذلك أن تزايد عدد السكان سيزيد من تدرّي الأوضاع المناخية؟، من المرجح أن ذلك لن يكون بطريقة آلية، ففي سنة 2007 يتسبب كل أمريكي أو أسترالي بالمعدل في انبعاث 20 طنا من ثاني أكسيد الكربون، في حين أنه في أكثر من ستين دولة بما في ذلك الدول الإفريقية لا يتجاوز هذا المعدل الطن الواحد للفرد وهو ما يعني أن النمو السكاني في البلدان الفقيرة لن يكون له كبير الأثر على الاحتباس الحراري، بل إن السبب الرئيسي في ذلك هو نمط النمو الاقتصادي وعقد البلدان الناشئة الجديدة والتي سيكون معدل نموها الاقتصادي مرتفعاً ما يتطلب استهلاكاً أكبر للطاقة واتبعها مطرداً للغازات.

الجواب: **التراجع** / حسب السن لانبعث أكسيد الكربون للفرد الأمريكي سنة 2003 باعتبار استهلاك ثلاثة مواد (الكهرباء والبترين والملايس).



المراجع: الأمم المتحدة-قسم السكان، مقتبس من مجلة The Economist أكتوبر 2011.

يبد أن النمو السكاني له أثر أكبر على كمية الطعام

لكن التاريخ أثبت عكس ذلك، إذ أن فاعلية استغلال البشر لموارد الأرض تختلف مع الزمن وتعطي معدل إنتاج أكبر يغطي كل مرة حاجيات السكان

وقد تكون بذلك الأسئلة الأكثر طرحاً هي:
هل يمكن للعالم إطعام 9 مليار نسمة في مطلع سنة 2050؟

هل سيغرب هذا العدد المتزايد البيئة أكثر فأكثر؟
هل سيلجأ هذا العدد إلى الحروب للبقاء على قيد الحياة؟

مرورا بهذه الأسئلة الثلاثة، ولسوء الحظ، لا يمكن لسياسات تحديد النسل والتخفيض في معدل النمو السكاني أن تجعلنا في مأمن من الوقوع في هذه المخاطر إلى حين ذلك التاريخ ولن تخلق فارقاً كبيراً.

بدءا بالنقطة المتعلقة بالعلاقة بين نمو عدد السكان وظاهرة العنف، يبدو من البديهي أنه كل ما كان هناك عدد أكبر من البائسين الجوعى والكهول، كان هناك صراع أشد من أجل الموارد المحدودة، ولنا أن نذكر ما وقع من حروب إبادة بدارفور ورواندا وجنوب السودان وهي عبارة عن منافسة من أجل الموارد القليلة ومساحات الأرض المحدودة الناتجة عن الضغط السكاني.

ومن زاوية نظر أخرى، يبدو أن ما يقع على المستوى الدولي يختلف عما يحصل على المستويات الإقليمية، فبالرغم من أن عدد الدول ازداد بشكل ملحوظ خلال النصف الثاني من القرن العشرين، شهد العالم انخفاضاً متواصلاً وكبيراً في عدد الحروب الدولية والأهلية، كما انخفض عدد قتلى الحروب بثلاثة أرباع، هذا النمط في الانخفاض العام للمؤشرات المذكورة ليس له علاقة سببية بانخفاض الضغط السكاني أو بانخفاض معدل النمو السكاني، بل يمكن أن يكون السبب في ذلك هو تراجع عدد الحروب ما بعد الحقبة الاستعمارية وانتهاء

منذ سنة 1955 إلى سنة 2015 بالمعدل كل خمس سنوات (معدل 2015 متوقع).



المصدر: إميليو زاغاني من معهد Max Planck Institute in Rostock، الألماني.

انخفض معدل الخصوبة في العالم بشكل مذهل منذ السبعينيات حيث كان يساوي 4،45 أي أن عدد الأطفال في كل عائلة كان بمعدل أربعة أو خمسة أطفال، ليصبح الآن 2،45 طفل وبلغ معدل الخصوبة في عديد الدول أقل من مستوى معدل الاستبدال أي أقل من 2،1 طفل مثل تونس (27) والبرازيل وتايلندا وعديد الدول من أوروبا وآسيا الشرقية، ويبقى الانخفاض في مستويات الخصوبة السبب الرئيسي في موجات التغيرات الديمغرافية الأخيرة والانخفاض في نسق تسارع نمو.

مضى تفقد ذات القيمة قيمتها؟

نحاول في هذا الإطار البحث عن التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والديمغرافية الناتجة والتي تحصل جزاء انخفاض معدل الخصوبة بشكل عام، بتناول الأجيال التي ولدت في المجتمعات الأوروبية والأمريكية والأسوية خلال فترات نموها الديمغرافي المرتفع واتخاذها مثالا ونموذجا للدرس، ففي المجتمعات الأوروبية وأمريكا التي عاشت معدلات عالية من النمو الديمغرافي خلال الخمسينيات، يعيش مواليد تلك

الواجب توفيرها، فمن البديهي أن نعتبر أن إطعام سبعة مليارات هو أشد صعوبة من إطعام ستة. فحسب معطيات أصلها البنك الدولي يجب على فلاحي العالم أن يرفعوا مردودية الإنتاج الفلاحي بثلاثين خلال الفترة من سنة 2005 إلى سنة 2055 للحفاظ على السلم الغذائي بين الأعداد المتزايدة للبشر.

في مستوى هذه النقطة لا يبدو من ناحية أن الترفع في مستوى الإنتاجية الفلاحية مستحيلا والدليل على ذلك هو أن تلك الإنتاجية تضاعفت ثلاث مرات ونصف من سنة 1970 إلى سنة 2010، ومن ناحية أخرى لا يبدو المشكل الأساسي للقطاع الفلاحي تزايد عدد السكان بل التقلص المتواصل للأراضي الفلاحية ونسبة المياه والاستعمال المفرط للأسمدة المخصصة وظاهرة الاحتباس الحراري ونفاص التحكم في قنوات التوزيع للمواد الغذائية، فالاستهلاك إذن هو الزهن عرض المواد الغذائية لا طلبها.

بيد أن هذا التحليل لا يعني أن عامل النمو الديمغرافي لا يؤثر عدم اعتباره، وإن أخذناه بعين الاعتبار فما يهم الباحث فيه بالأساس هو وجود عنصرين يتمثلان في التحول النسبي لعدد السكان الجملي من جهة والتحول في معدلات الأعمار من جهة ثانية، ويتحكم في هذين المتغيرين بدرجة أولى معدل الخصوبة وتعني بذلك عدد الأطفال الذين من المنتظر أن تنجبهم امرأة واحدة خلال الفترة العمرية للإنجاب. فعاليا يعيش قرابة نصف سكان العالم (ما يقارب 2،3 مليار نسمة) في دول لا يتجاوز فيها معدل الخصوبة 2،1 طفل ويساوي هذا المعدل معدل «الاستبدال» (6) والذي يتوقف من خلاله ازدياد العدد الجملي للسكان.

العنوان: انخفاض معدل الخصوبة في العالم

السؤال «متى تفقد ذات القيمة قيمتها»، حيث سيصبح مصدر الربح والرخاء مصدر مسؤولية ثقيلة تلقى على كاهل الدولة والمجتمع.

خلال هذه الحقبة يتألف عدد من المتقاعدين بصفة غير متناسبة عندما يعتمدون على عدد متناقص نسبيا من الناشطين في سوق الشغل، ثم من بعد ذلك يبدأ معدل النمو الديمغرافي بالتراجع ليصبح سلبيا في بعض الأحيان فيتتج عنه نزوح الشبان من الأرياف إلى المدن وقلق اجتماعي متفقم، وقد ظهر هذا الوضع حاليا في اليابان ومن المنتظر أن يمر إلى أوروبا وأمريكا ثم إلى آسيا الشرقية.

تتميز حقبة «العائلات الديمغرافية» في مرحلة أولى بعدد مرتفع من اليد العاملة النشيطة وارتفاع في نسب الادخار مع بقاء مستوى الأجور معتدلا نظرا للعرض الكبير لليد العاملة وارتفاع في مستوى طلب السلع والخدمات مما ينشط الحركة الاقتصادية بصفة عامة.

ويرتبط لدى المؤرخين مصطلح «التبعية» في الديمغرافيا، ويعني به عدد المتقاعدين والأطفال بالنسبة إلى مائة ناشط (100) في سوق الشغل (9)، ففي الصين يساوي هذا العدد 38، أي 62 شابا نشيطا مقابل 38 متقاعدا وطفلا، وهو معدل منخفض غير مسبوق مقارنة بنفس المعدل العالمي الذي يساوي 77 سنة 1970 و52 سنة 2010، وهذا ما يفسر الازدهار الاقتصادي الغير مسبوق في جمهورية الصين وأحد مقوماته الأساسية.

إن مصطلح «العائلات الديمغرافية» لا يمكن أن يتحقق إلا إذا استطاعت الدولة استغلال طاقة الشغل في مسارها التنموي بطريقة ناجحة وصحيحة مثال ذلك، وخلال فترة الثمانينات، شهدت أمريكا اللاتينية وشرقي آسيا تقريبا نفس معدلات النمو الديمغرافي المرتفعة، إلا أن النتائج الاقتصادية اختلفت بشكل كبير بينهما،

السنوات الآن في التقاعد وتحت ضمان التغطية الاجتماعية في حين يعيش في آسيا مواليد فترات النمو الديمغرافي المرتفع (في السبعينيات) الآن سن البلوغ والكهولة.

1 - بداية فترة النمو الديمغرافي السريع تعيش كل دولة معنية الخصوصية التالية: عدد كبير من الأطفال وعدد متناقص في المسنين (في تلك الفترة 1950-1980) كان أمل الحياة عند الولادة منخفضا مقارنة بوقتنا الحالي.

2 - عند دخول الأجيال المذكورة سوق الشغل مع انخفاض نسبي في مستوى الخصوصية، تبدأ الدول والمجتمعات المعنية في الاستفادة من هذه الوضعية، ويستعمل في هذا الخصوص مصطلح «العائلات الديمغرافية» (8)، بالخصوصيات التالية:

أ- عدد أقل من الأطفال نظرا لانخفاض مستوى الخصوصية.

ب- عدد أقل في المسنين نظرا لارتفاع عدد الوفيات.

ج- النسبة الأكبر من المجتمع هي نشطة في سوق الشغل من ذكور وإناث.

إن هذه الوضعيات الثلاث ينتج عنها عدد عائلات أقل نسبيا وارتفاع في الدخل العام وتقدم علمي وارتفاع في أمل الحياة عند الولادة وتحول اجتماعي عميق يشمل في ارتفاع عدد حالات الطلاق وإرجاء الزواج وعدد البيوت ذات الفرد الواحد. وقد ظهرت هذه الخصوصية في المجتمعات الأوروبية خلال الفترة ما بين 1945 و 1975 ما تسمى بالثلاثين سنة الذهبية «les trentes années glorieuses» وفي آسيا خلال الفترة ما بين 1980 و 2010.

3 - لكن هناك مرحلة ثالثة ستعيشها هذه الأجيال قيد الدرس، وهي مرحلة التقاعد، وهذا ما طرحنا من أجله

لسكان العالم على خط منبسط مثلما كان عليه الحال في القرن الثامن عشر، غير أن تحت هذا الخط توجد مجتمعات تعاني تغيرات واضطرابات (اجتماعية، جيوسياسية، اقتصادية وإيدولوجية) مختلفة عن تلك التي عاشتها المجتمعات ما قبل الثورة الصناعية، إذ يمكن لسكان الأرض أن لا يحتاجوا في المستقبل لجزيرة أكبر من جزيرة تينيريف للوقوف فوقها، لكن من المتوقع أنهم سيتخذون طرقا متغيرة ومختلفة تتبلور من فلسفة إلى أخرى لتسير مصالحهم طيلة قرون قادمة.

ويطرح هذا السؤال حاليا على الدول الحرة التي تعيش حقبة زمنية يمكن خلالها إما استغلال «العائدات الديمغرافية» أو معاناة النسب المرتفعة للشبان العاطلين عن العمل. وبذلك وإن اعتبرنا أن الخصوصيات الديمغرافية لا يمكن لها أن تؤمن نموا اقتصاديا بصفة آلية، فإنه من المؤكد أن لها القدرة على أن تعطيه دافعا أو أن تمثل له عائقا وحاجزا.

إذا ما نظرنا بصفة عامة إلى الوضع الديمغرافي العالمي الحالي، يمكن لنا أن نستنتج أنه، وبسبب الانخفاض المستمر في كلا مستويي الخصوبة ومعدل النمو، سيستقر منحنى العدد الجملي

المصادر والمراجع

- The Economist-demographic section 2011.
- موقع دائرة الأمم المتحدة للشؤون الاقتصادية والاجتماعية-قسم السكان.
- بول سامويلسن- الاقتصاد الكلي -Paul Samuelson -Macro économie.
- منجد أكسفورد للجغرافيا Oxford Dictionary of Geography.
- The Smithsonian Institution's Human Origins Program: Human Origins Initiative
- الجمعية الأمريكية للتقدم العلمي AAAS.
- United Nations Demographic Yearbook,
- موسوعة ويكي

الهوامش والإحالات

- (1) جون كيليان هيوستن، روبر (1914-1997) هو روائي بريطاني الأصل كتب روايات في الخيال العلمي والقصص وصاحب رواية "الوقوف في بريبار"، حصل على جائزة هوجو للـ 1966 لأفضل رواية خيال العلمي وقار أيضا بجائزة BSFA في نفس العام.
- (2) هو تاريخ عيد ميلاد يعتبره العديد من المختصين ومربا وقد حددته الأمم المتحدة للإعلان عن تاريخ بلوغ العالم ستة مليارات نسمة.
- (3) The Smithsonian Institution's Human Origins Program Human Origins Initiative
- (4) جزيرة اسبابية تابعة لجزر الكاناري ماسحتها 2034 كلم مربع.
- (5) بيبا فريديريوف هي عالمة أمريكية متخصصة في علوم الحياة والتكنولوجيا البيولوجية ومديرة الجمعية الأميركية للتقدم العلمي AAAS.
- (6) معدل الاستبدال هو معدل النمو الديمغرافي العام الذي من خلاله يحتفظ العدد الجملي للسكان باستقراره (المعدل المعتمد هو 1,2 بالثانية)، أو يمكن احتسابه بقسمة العدد الجملي للولادات الإياث على العدد الجملي للأمهات خلال فترة الإنجاب، إذا كان المعدل أكبر من 1 يزيد العدد الجملي للسكان، وإن كان أقل من 1 يتناقص ذلك العدد.
- (7) حسب معطيات دائرة الأمم المتحدة لشؤون السكان والديمقراطية 2005-2010
للسنوات 2005-2010
- (8) العائد الديمغرافي هو الزيادة في معدل النمو الاقتصادي نتيجة لزيادة الأفراد في سن العمل مع انخفاض عدد المواليد الجملية والتشريح
- (9) معدل التغطية الديمغرية = (عدد الأحداث من 0 إلى 14 سنة ÷ عدد الشيخوخة الذين فوقوا 65 سنة) / (عدد الأفراد من 15 إلى 64 سنة).

فوضى اللغة في ثلاثيّة أحلام مستغانمي

فكّ التّكلّس نموذجا

[مقدّمة نظريّة ومطبّقة]

إيلي حرميّة / جامعيّة، تونس

المقدّمة :

قرأت ثلاثيّة أحلام مستغانمي فانفتحت أمامي أبواب للذهشة لم تغلق بعد... فتأخّرني الزّمن إلى ماضي يحمل في طياته ولحّ الطفولة في إليّ اليوم بالحكي يحتفل كلّ حين بصور لا يحصر لها من الأبعاد والأنوان والأبطال والأيام وهي تتغيّر ملابسها في لمع البصر في عرض سحريّ فرجويّ عجيب فتريني في لحظات... في كلمات... في صفحات مشاهد من الحياة هي الحياة عينها وخيالها وجماع أحزانها وأفراحها زواج يتأبط فيه الأدب ذراع الحياة... ويقول الرّاي وتبدأ القصة فلا أدري أيّهما الكاتب وأيّهما المكتوب؟... وأدري أنّ عنوان الآلة هو السرّ وأنّ البيان هو السّحر حين يترامي عندي الزّمن حاضرا يأسر في عاشقة للكلمة لَمّا تُثور على اللّغة وتلعب بالكلمات فتراوغ وتناور... تتحير طمأنينة المعتاد في القول وتبدّد ألفة الآلاف من العرب وترسم خارطة طريق

جديدة لأفّق انتظار القراء .

ثارت أحلام مستغانمي في رواياتها فألفت ذاكرة العبارة وشوّشت أنظمة التركيب وأوشكت أن تعبّر إلى الرّجلانيّ لمعبت فنشرت الفوضى في الدّالّ والمدلول وأزبكت العلاقات بين الحقيقة والمجاز وأذابت كلس المصطلح والمواقفات اللّغويّة فكان الهدم للبناء وكانت الفوضى للخلق...

بين الادب واللّسانيّات : تأطير

فقلت وقد أعباني البحث عن وجه من وجوه تأويل مثال في القول أكثر منه الكاتبة وتفتّت في صياغته وقد قلبت فيه النظّر فلم أر له مخرجا فيما استقرّ عندي من مباحث البلاغة العربيّة القديمة كما عرفت فلا هو من باب المجاز وأنواعه (1) فلا يمكن أن يكون من قبيل المجاز العقليّ لتعطل نسبة الفعل إلى غير فاعله الحقيقيّ ولا يمكن أن يكون من قبيل المجاز المرسل لانعدام تمثّل العلاقات

هذا إلى ذلك وأنا في هذه المحاولة من المريدِين المجدد وأسأل لأكون من العالمين ومن يدري لعل أطرف بحث هو الذي نثر عليه أثناء بحثنا عن شيء آخر (*).

وسأبدأ بمعالجة المسألة المنهجية: التعريف والتأصيل وأنتهى إلى المثال والتحليل.

التَّكَلُّسُ / فَكَّ التَّكَلُّسِ :

إشكالية المصطلح :

أحب أن أتبه منذ البدء أنني اعتمدت هذه التسمية اطمئنتنا إلى رأي الدكتور صالح الماجري والأستاذ البشير الورهاني في تعريهما لكتاب قاسطون غروس (8).

Les expressions figées en français : Noms composés et autres locutions

يعتبران التعبير المتكلس : الأسماء المركبة أو جازيات أخرى (9) وأرجع أن هذا الاطمئنان خصوصاً إلى مصطلح «فكَّ التَّكَلُّسِ» (défigement) يؤكد غيب أكاد أقول تماماً فيما عدت إليه من المصادر والمراجع لأي تسمية أخرى أقبلها غير هذه (**). فالبحث في الظاهرة نفسها باللسان العربي يكاد يكون غائباً هو أيضاً إن لم يكن فعلاً غير موجود بحكم جملة المبحث وقلة ما كتب فيه وكل ما هو متوفر حوله مكتوب باللغات الأجنبية.

فهو إذن اطمئنان لموجود في واقع المعجم واختيار الضرورة في ظل الافتقار. وبناء عليه وقع أيضاً اعتماد مصطلح التَّكَلُّسِ figement من باب التعريف بالخلف والطباق السليبي وإن كانت ظاهرة التَّكَلُّسِ أقدم نسبياً من الأولى وفيها أقوال وبحوث فقد وجدت أثناء تفنيشي عن المصطلح تسميات أخرى عديدة مثل مقولب / figé وقولية/

المعروفة المعلومة [مكانية، زمانية، سببية ...] ولا يمكن أن يكون من قبيل الاستعارة (2) لتعذر علاقة المشابهة كما لا يمكن أن يكون كناية أو تورية إذ لا يمكن أن يقوم المجاز إلا على سبب رابط بين المعنى المنقول إليه وبين الأصل (3) وهو غير الحقيقة «ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة» (4) وليس هو المجاز «ما كان بضدّ ذلك» (5) «وكلّ لفظ نقل عن موضوعه فهو مجاز» (6) على رأي الجرجاني وهو مع ذلك يمكن أن يكون في أو مع هذه الأنواع جميعها صادراً عنها أو راجعاً إليها ولعلّه مجاز من نوع خاصّ فيه انزياح وخرق للمتنقّ عليه في الاستعمال وعدول بمعنى «ترك طريقة في القول إلى طريقة أخرى لأنها أحسن أو بمعنى زائد» (7) وهذا المثال في القول والطريق في الصّوغ متصلّ اتصالاً وثيقاً بظاهرة التَّكَلُّسِ (le figement) لا يكون إلا بها وفيها ولا يحدث إلا عنها وهو ظاهرة فكَّ التَّكَلُّسِ (défigement) وهما مصطلحان لسانيان وميخان من مباحث علوم اللغة في أنحاء كثيرة من العالم اليوم -وهما على ما يبدو من مواضيع الساعة عند اللسانيين- والعربية تقف الآن آثارهما بجهد عدد من الباحثين والعلماء من أبنائها.

ولقد استفزني تردد الظاهرة في روايات أحلام مستغانمي الثلاث «ذاكرة الجسد» وفوضى الحواسّ» و«عابر سرير» وأثار فيّ سؤال الماهية؟ والتسمية؟ والكيفية والغاية؟ ... ولا أنكر أنني كنت أجهل الإجابة إذ وردت الثلاثية متلوقة لحلوى الكلام وأعاجيب الصّبح وصدّرت عنها باحثة في المعجمية وعلم المصطلح وجئت أبحث فيها عن وسم يديع ومعنى رشيق فتعزّرت بعلم الدلالة والأسلوب وأردت منها الأدب فوقعت على اللسانيات [وما أنا من أهل الاختصاص] فقادني

Figement (10) ويبدو أنها لم تعتمد كثيرا ومتحجر جامد/ figé وتحجر تحمّد Figement (11). وهي مستعملة فقد اعتمدها البعض من الدارسين والمدرسين بحكم أنني وقعت لها على أثر في كتب نصوص خاصة بالتعليم (***) مرفوقة بالشرح ويظهر أنها تسمى إلى إثباتها في المنظومة الاصطلاحية الخاصة بهذا العلم نحو الإشارة باللفظ إلى «عبارة متجمّدة» (12) أو «جملة متجمّدة» (13) تعليقا على جملة وردت في النص. وقياسا عليه يمكن أن نتحدث عن فكّ للتجمّد أو فكّ للتسجر أو قلب للقولبة.

وقد يبدو التشويش الطارئ على المصطلحات طبيعيا لأنّ العلم الذي نخوض فيه منسوخ وليس مستوعبا (14) على حدّ قول د. محمّد رشاد الحمزاوي وهو أيضا ما عبّر عنه قاسطون قروص في مقدّمة كتابه متحدثا عن التردّد المصطلحي الذي يطغى على هذا الميدان في ظلّ غياب تعريفات صارمة على نحو يجعل التعريفات المقترحة متناقضة أحيانا داخل المؤلف نفسه (15)، ومن هذه الجهة كان الاستقرار على هذين الاسمين مصطلحا.

إشكالية المفهوم :

بما أنّه لا غنى لباحث في فكّ التكلّس (وهو موضوع المقال) أن يتحدث عن التكلّس أولا لما بينهما من علاقت الترتيب المنطقيّة وقياسهما على جدليّة الظاهر والباطن بمختلف تجلياتها وذلك أنّ فكّ التكلّس واقع أصلا في التكلّس وهذا سبب له وسبيل إليه لذا سأشرع ببيان مفهومه.

مفهوم التكلّس :

لن نقف عند التعريف اللغويّ لكلمة التكلّس

مصدرا من تكلّس ومزيد كلس (16) لبعد ما بينه وبين المعنى الاصطلاحيّ - اللسانيّ أساما- من مسافات قد يختصرها التأويل إذا قلنا إنّ الجامع المشترك بين المعنيين يقف عند حدّ الاستعارة وعلاقة المشابهة بين المعنى الحقيقيّ الماديّ والمعنى الحقيقيّ اللسانيّ بين اتشاد الحائط إذا طلي بالكلس وهو شبه الجصّ (17) بعضه إلى بعض حتّى لا يمكن الفصل بين أجزائه ويترأى للناظر وكأنّه مساحة واحدة ويخفى عنه تركبه الأصليّ وتغيب عنه رؤية الأجزاء المكوّنة له وبين التكلّس «عملية لسانية تجعل من مركّب حرّ العناصر مركّبا لا يمكن الفصل بين عناصره... ويتّج عنه وحدة معجميّة جديدة ثابّة مستقلة بمعناها عن معنى العناصر المكوّنة لها التي تفقد استقلال معناها الأصليّ بمجرد انضمامها ضمن المركّب...» (18) وهكذا فإنّ كلمات مركّبة مثل «حليظة نقود» أو «طابع بريديّ» هي مركّبات متكلسة (19) ويكون وجه الشبّه حينئذ هو التحوّل من الجزء إلى الكلّ ومن التفتك إلى التركب والانتقال من الحرية إلى التكلّس والجم في ذلك هو الاستعمال والتواتر. يعرف قاسطون قروص التكلّس فيقول «إنّ الشرط الأوّل والضروريّ ليتمّ لنا الحديث عن التكلّس هو أن نجد وصلة مكوّنة من عدّة كلمات وأن يكون لهذه الكلمات على صعيد آخر وجود مستقلّ» (20).

وتبيّن لي بعد بحث أنّ التكلّس يكون في التركيب ولا يكون في اللفظ المفرد وهو منبّي على أسّ الارتباط أو التّصاحب أو التلازم وتدخل في هذا الأسّ جملة من التّجمّعات المعجميّة على رأسها ما يسمّى بالتعبيرات الاصطلاحية أو السّيائية (21) أو التعبيرات المسكوكة (22) أو اللّسنيات (23) والتعبيرات الخاصة مثال ذلك - (ردّ إلى أرذل العمر أو ألقي عصاه) «les expressions idiomatiques» واللّسنية كما يعرفها قروص هي كلّ تركيب خاصّ بلسان وليس له أيّ مقابل تركيبّي في لسان آخر

(24). وهي كلّها تكاد تكون تسميات لظاهرة واحدة لاشتراكها تقريبا في نفس الشروط المطلوبة وتختزل في كونها «وصلات لا نستطيع تحويلها بأيّ وجه كان فتكون المحدّدات ثابتة والمحوّرات ممنوعة» (25) وهي محض اتفاق يتراضع عليه أهل لغة ما، فهم وحدهم من يستطيع فهم مقاصده وحل إشكاله ويستعصي على غيرهم الغريباء عنهم.

كما يستعصي على الترجمة أيضا أو لا يمكن ترجمته إلى لغة أخرى ترجمة حرفيّة (26) ونجد أيضا في هذا الباب الأقوال المأثورة (27) كالأمثال (28) والحكم وما جرى مجراها من كلام العرب السائر (29) مثال: «إنّه ليعلم من أين تؤكل الكتف» (30) «ربّ أخ لك لم تلده أمك» (31) ويحدث بها كذلك ما يطلق عليه مصطلح التلازم اللفظي (32) Collocation أو الارتباط الاعتيادي أو التصاحب المتظم (33) أو عبارة متجانبة (34) مثال: أحرز نصرا - حجّ مبرور - سلاح ذو حدين - السلام عليكم (فلا يقال مثلا الأمان عليكم) - خطب وفه (فلا يقال خطب خطبه أو مؤدته). وكما هو ملاحظ من أمثلة هذه الأمثلة لا تسمح هذه المركّبات بأيّ تحرير أو إضافة ولا يتوقّف فيها إمكانية إبدال عنصر منها بآخر أو إلحاق شيء آخر بها فهي تشغل على قاعدة أنّها كلمة واحدة ملتصقة وترفض دخول أيّ عنصر عليها. وسيكون عمل فكّ التكلّس في الإمكانيات المتاحة لتحرير هذه التجمّعات المعجميّة وكسر أغلالها وفكّ قيودها لغايات مخصوصة كما سرى.

مفهوم فكّ التكلّس :

فكّ التكلّس ظاهرة لسانية تكشف عن خطاب خاصّ يتمثّل في «كسر الأغلال التي تميّز التتابعات المتكلّسة ويتمثّل هذا الفكّ في أن تتفتح حريّات حيث لا توجد بالطبع» (35) وهو بهذا العمليّة

المخالفة للتكلّس ويكون عبر تحويل أو تعويض كلمة أو مجموعة من الكلمات في الوصلات المتكلّسة بكلمة أو مجموعة كلمات لأهداف معيّنة إذ قد يستعمل فكّ التكلّس «من أجل تأثيرات مخصوصة هدفها جلب انتباه القارئ ويبرز وقع المفاجأة المتطرّقة لظاهرة التكلّس ولا يعتبر فكّ التكلّس بهذا الاستعمال «خطأ» كما هو الحال عند خرق تنابعات تولّدها القواعد بل يعتبر نشاطا هزليا

- انصر أخاك ظالما أو مجنونا (مظلوما)

- أخذه بكلتا رجليه (يديه)» (36)

يعتبر إبدال لفظة (مظلوم) بمجنون وإبدال (يديه) برجليه من باب التلاعب بالألفاظ واللّعب بالكلمات Jeux de Mots (37) وهو صفة من صفات هذه الظّاهرة ووسم لها. وميّز بعض الفلاسفة فيه بين نوعين: فكّ التكلّس الدّلالي وفكّ التكلّس المعجميّ (38) ويتّج عن كليهما دلّال تمانلي قياسيّ حامل لإحالات متعدّدة تغلّبها العقل حسب شاءت وشاء لها المدى.

الغايات والأهداف العامّة :

تتفق جملة من الدّراسات العلميّة والتّقديّة في هذا الإطار على تقديم الكريكة والسخرية واللّعب الهازل (Ludique) (39) على رأس غايات هذا الفنّ من القول ولا تتباعد الغايتان الكوميديّة (Comique) والايروسيّة (Erotique) (40) في رأيي كثيرا عن الأولى فهما سبيل إليها ومصدر من مصادرها وتأتي أضيف إليها أيضا الغاية الجماليّة وبلاغة الأدب في تقصّيه وبعثه اللّامتناهي عن وجه من الجمال يخرق المعتاد ويقطع مع المألوف أليست «ميزة الأدب الرّئيسيّة هي خروجه عن الوجوه المألوفة في استعمال اللّغة وكيفيّة أداء المعنى» (41) ولعلّها من الميزات التي يهدف إليها فكّ التكلّس باعتباره

منشأ باهرا ومحضاً قوياً للخواص الدلالية والتركيبة التي يمحوها التكلُّس ويغيثها (42) أحيانا عبر استدعائه العبارة المتكسلة الأصلية إلى ذاكرة القارئ مما ينتج عنه تواطؤ بين العبارة المتحوّلة والقراء (43) تواطؤ يؤكد تبادل المواقع بين المتنظر وغير المتنظر ويقوّيه وقع المفاجأة اللذيذ حين يروغ اللفظ باللفظ ويروغا هما معا بالقارئ.

يبدو من المقاربة النظرية وكأنّ فكّ التكلُّس باعتباره مبحثا لسانيا لا تشدّه في الظاهر قواعد نظرية صارمة ودقيقة تقيّد أشكال تصرّفه في الوصلات المتكسلة تقييدا علميا محكما في حين أنّه مبني حقيقة على جملة من الضوابط المنطقية المدروسة تكاد تكون هي نفسها التي تحكم ظاهرة التكلُّس. إذن ليس للمبدع مطلق الحرية- كما يبدو- في إبدال عبارة أو عبارات بعبارة أو عبارات أخرى في المواقع التي يريدّها وفي فتح حقل أو حقوق دلالية متعددة يصدر عنها أو يحيل إليها وهي تعفّف عن نواياه. وقد لا تشفّ تاركا للقاء الجليل فسيحا لعقد العلاقات بين المتكسّل والمفكوك عنه التكلُّس وتأويلها وشرحها عبر شبكة واسعة تمدّ إليها يدا جملة من المعلومات والمعارف تمتدّ في أحيان كثيرة مختلف العلوم الإنسانية.

الأمثلة والتحليل :

لعلّ أطرف ما يميّز الوصلات المفكوك التكلُّس عند أحلام مستغانمي هو وقع العبارة المفاجأة وهي تأخذ مكان العبارة المتكسلة أو المعتادة التي ألفها القارئ وانظروها عبر شبكات اصطلاح أهل اللغة وثقافتهم منذ أزمان فإذا هي تترك الأسماع وتراوغ الألسنة وتفتّج الذاكرة وتحيّر العقول في بحثها عن شروط العقد بين المتنظر والأمتنظر ومحاولتها الوصل بين عرف اللغة وتقاليده القراءة وهذا الكلام الذي لا يرضاه العرف ولا

تجزئه التقاليد إلّا أنّه الكلام حين يحلو واللغة حين تعلو، وهذه مستغانمي تطلق سراح الكلمات وتخلّصها من الخضوع لما يقتضيه الاصطلاح في عرف اللغة العادية ويمكن دوالها ومدلولاتها من أن تعقد بينهما علاقات بكرّا لئن لم يرض عنها اصطلاح أهل اللغة فقد رضي عنها نصّ الكاتبة وتقيلتها لغتها بقبول حسن، وهكذا يكون للكاتبة حقّ التشريع لعلاقات جديدة بين الكلم لا يعينها أن يشهد لها اصطلاح أهل اللغة العادية ويكفي أن تشهد لها لغة الرواية وأن يوجب صحتها نحو هذه الرواية (44) يكاد لا يشفع لها ما أقرّه النقاد وتداوله عن أسباب فكّ التكلُّس في الأدب في قلبه بين ضروب اللعب بالكلمات للهلز حيناً وللشغرية حيناً آخر وهما يوشكان أن يكونا السببين الرئيسيين لفكّ التكلُّس عند الباحثين. ولكنّه عند مستغانمي لعب كالجدّ وللجدّ تزيده للتخيلة أنا وللتجويد أنا آخر تشفّ فيه اللغة عن أبعاد أخرى يفقوها العارف بأنظمة الكلام ويضغظ إليها الخبير بأنساقه وهي تنسج نغما يأخذ فيه المختلف مكان المؤلف ليعتبرها لوضع جديد بكر تزيده الكاتبة فضا لائق انتظار غريب يسعد آمال القراء والنقاد على السواء فيكون الكلام عنده عن الكلام علما.

وجوه فكّ التكلُّس عندها :

اختلفت نسب تواتر هذه الظاهرة في الروايات الثلاث اختلافا ظاهرا فلئن بدت قليلة نادرة في «ذاكرة الجسد» فإنّها في «عابر سرير» كثيرة كثيفة الدلالة متعدّدة الوجوه وقد لعبت مستغانمي تقريبا بالوصلات الفعلية والاسمية والحرّفية فغيّرت المفعول ونسبته إلى غير فاعله ومفعوله وبدلت المضاف فأضافته إلى غير المضاف إليه أو بدّلت المضاف إليه فالحقته بغير مضائه وحوّلت التعت عن منعوته أو المنعوت عن نعته وأبقت الجارز وأبمدته عن

لوصل جديد غريب يشرع له نص جديد غريب يتفاوت فيه مقدار الجدة وكمية الغرابة بتفاوت المسافات بين العبارة المتكلمة والعبارة المحذرة من التكلم. وبقيس المسافة بينهما تقاس المفاجأة تكبر حين تبعد وتصرح حين تقرب. ومن أقوالنا المعتادة «دخن كل أعقاب السجائر» وفي القول الخارق «دخن كل أعقاب الأحلام» (49) وتنهض الكلمة المتحوّلة حينئذ بتكثيف الحقل الدلالي لكلمة «دخن» و«أعقاب» وتوسعة مجاليهما الاستعاريين بشكل يجعل القارئ يقبل إذ قبل بذلك الكاتب أن تدخن الأحلام ويكون لها أعقاب. ويجاري الخيال الخيال فيشاهي قيد ما قبلته اللغة بحرية ما حرّره الإبداع. وحين يقول القائل من العرب -أوصى به خيرا- وتقول مستغاثي «أوصى المصطفى به خيرا» (50) وقد مؤثت كلمة «خمر» كلمة «خير» وبنهما جناس غير تام. ولهذا التجانس الصوتي دور في سرعة تشبث عقد العلاقة بين العبارة الأصلية والعبارة المستوحاة والتقريب بينهما تقريبا يحفز الحواس للملاحظة والتفكير التي يفتتها التكلم (51) ويلغنها أحيانا ولا تكلم العبارة المفكوك عنها التكلم يمت جديد للمعنى وإحياء للمقام وفق ما تحيل عليه -مفردة قائمة بذاتها مجعيا وسياقيا- بل تبعث ببعثها ونحا بحياتها العبارة الأصلية وينفك من حولها نوعا ما أسر المعتاد وقيد الاستعمال. وحين تقول مستغاثي «نامي حيتي تصبحين على كتاب» (52) عرضا عن -تصبحين على خير- تفتح للقارئ أبواب للذهشة ويكون وقع المفاجأة شديدا إلى درجة تسم اللعبة الخطائية بعيسم اللامعقول وتقربها مليا من الشعر والشعرية.

الوصلات الإسمية :

وضح لدى أحلام مستغاثي ولع بقلب الكلمات واللعب بالأنفاظ ولوع تجلى بشكل متدرج في اختياراتها لتناوين الثلاثية حتى استقر في عنوان روايتها الأخيرة «عابر سرير» (53) الذي هو فك لتكلم معروف في لغة العرب وهو «عابر سبيل» و«سرير» و«سبيل» يتعدان

مجروره أو أبعدت الجار وأبقت المجرور. تفتت فعاثت ما تكلم من الأمثال والأقوال السائرة وتدخلت بين العبارة والعبارة في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. ولكل ذلك في الروايات صور تتناظر فيها العبارة المتحوّلة والعبارة الأصلية تناظرا تستدعي فيه الذاكرة صفحات من تاريخ اللغة ودواعي الاستعمال لتلتقي هذه الصفحات عند تاريخ لغة أخرى هي لغة أحلام مستغاثي ودواعي استعمال آخر هي دواعيها. يذكر بذلك الاستدعاء في الأسلوب أحيانا اشتراك في عدد من الحروف أو بقية من الحركات بين العبارتين وأحيانا أخرى اتفاق في الوزن وتقارب في الصوت فيما يكون بين البناس التام وغير التام كما نعرفه في البديع علما من علوم البلاغة العربية القديمة.

في الوصلات الفعلية :

اختارت الكاتبة أن تمرق نسيجه من العلاقات القائمة في اللغة بين جملة من الأفعال وتعمولانها ترت عليها الأسماع والفننا الذاكرة فلا تكون هذه إلا متوعة بتلك في شكل من أشكال التماقد الذي بناء الاتفاق والتواتر فلا يكون «أجهش» عندنا إلا متبوعا بـ«باكيا» وهو عند مستغاثي «أجهش راقصا» (45) و«أجهش اعتذرا» (46) ولا يكون تصبب إلا لاحقا به «عرقا» وهو عندها «اتصبب لغة» (47) وقد يجمع القارئ حين لا يجد بين العبارة الأولى والثانية جامعا مشتركا بين المعنى المعجمي أو الحاف أيضا الذي يمكن أن يحيل عليه الفعل وبين الحال المتعلق به أو المفعول المسند إليه فلا علاقة حقيقية ظاهرة أو مجازية استعارية بين «جهش» الذي هو بمعنى «جهش للبكاء جهش جهشا وأجهش كلاهما استعد له واستعير...» (48). كما جاء في لسان العرب وبين «رقص» ومنه «راقصا» واعتذر» ومنه «اعتذرا» فلا علة لهذا الوضع غير اختيار مبدع وانتخاب أسلوب يؤسس

ولقد أكرت مستغامي من كسر التركب والتلازم
اللفظي بين المضاف والمضاف إليه وبين المنعوت
والتعت كما اعتادته العرب فتصبح للمتلازمات المعتادة
والسننات تركبات أخرى يحكمها الحسن والتجاس
أو الطباق والتصاد حيناً وموافقات الإبداع حيناً آخر كما
يوضحه هذا الجدول:

معنى ودلالة ويقتربان جرساً ووزناً وأكثر ما تظهر جدوى
فك التكلّس - كما اتفق كثير من النقاد - في الكلمات
المركبة والأمثال والعناوين (54) لقدرته على جذب
انتباه القارئ وإغرائه على المطالعة والهدف المأمول من
المبدع لاشكّ واقع بين التشويق والتسويق.

في مالوف الكلام	في روايات مستغامي
مهب الريح	مهب الجرح (55)
أصحاب السعادة	أصحاب التماسه (56)
رؤوس أقلام	رؤوس أحلام (57)
علامات تعبد	علامات إعجاب (58)
نقاط استرسال	نقاط انقطاع (59)
على مرمى حجر	على مرمى اشتها (60)
	على مرمى خدعة من المخدع (61)
	على مرمى قنار من مخرجك (62)
على قيد الحياة	على قيد المروية (63)
	على قيد الوفاء لوهم (64)
	على قيد الفرح (65)
أثرىء الحرب	أثرىء الحب (66)
رجل من روح ...	أنا رجل من برج الضير (67)
جريمة قتل	جريمة حر (68)
رجل طاعر في السنّ	.. رجلا طاعنا في الضير (69)
عن ظهر قلب	عن ظهر مقل (70)
	عن ظهر زواج (71)
على أحز من الجمر	على أحز من موقد (72)
عاطل عن العمل	عاطل عن الأمل (73)
على طبق من فضة	على طبق من شعر (74)

سياقين الحدّ بينهما حدّ ما بين السّماء والأرض أوّلهما من تعاليم المؤمنين وثانيهما من موثّق العاشقين والكاتبة تنهل فيها معا من راغبين من روافد الثقافة العربيّة الإسلاميّة "الحديث من جهة والغزل العذريّ- إن شئت- من جهة أخرى. وهي بذلك تستغلّ هذه الظاهرة لتطاول فتطول القرآن بقولها "سيّدتي يا حمالة الكذب" لا يمكننا إنقاذ النّار إلّا بمزيد من الحطب" (82) فتستدعي "حمالة الحطب" (83) الشّبهة ولفظة "الكذب" و"الحطب" لهما نفس الكميّة الصّوتيّة وبينهما في السياق سجع الأكيد أنّه يعزف على أوتار الذاكرة فيشّتها بين نصّين نصّ محفوظ قديم ونصّ مقدود حادث الأوّل وحي حله الذّكر والمتعة والثاني أدب حدّه الإنشاء والصنعة والكاتبة مع ذلك لا تني تذكّر بمصدر التّكلّس تحيل عليه بالعبارة والتّصريح أو بالإشارة والتّلميح وهما منها ربّما يتنهل تطويق سبيلاً من القول بكرا سيكون تزيينا لمعنى ~~مكتوبة~~ المحبوب وتجويدا لبيان وعنوان لا بداع. ولا يكمن القواطع بذلك بين العبارة المتحوّلة وحدها والقارئ بل إنّ التواطؤ كامن في البدء بين الكاتبة والعبارة وبين الكاتبة والقارئ في النهاية فهي تتفاجأ فتفاجئ.

الخاتمة :

يظهر البحث النظري في ظاهرة فكّ التّكلّس وكأنّه بحث في ظاهرة غريبة شاذّة عن الثقافة العربيّة مازال التّقدّس السّاسيّ يلتصق أولى معالمها ولم يستقرّ لها عنده بعد قاعدة مضبوطة ولكنّ المتأثّل في روايات أحلام مستغانمي في اعتمادها المكتف لفكّ التّكلّس إلى درجة يوشك معها أن يكون رسماً لأسلوب وطابعاً في الكتابة يجد تمرّساً في الاستعمال وتفنّناً عجبياً في التحوّل وإغراباً في

والأمثلة بعد ذلك كثيرة. وغالباً ما تعتمد مستغانمي إلى استدعاء الكلمة الأصليّة في الجملة ذاتها التي تتغيّر فيها مثل قولها: «دون أن تنسى أن تتبعها بعلامات تعجب وغالباً بعلامات إعجاب» (75) وقولها «وأجمع مسودات هذا الكتاب المبعثرة في حقيبة رؤوس أقلام... رؤوس أحلام» (76) وقولها أيضاً «هكذا حدثت الأشياء في تلك الرّواية التي أحفظها عن ظهر قلب عن ظهر مقلب» (77). وهكذا تضع الكاتبة القارئ في نفس الوقت بين التّكلّس وفكّ التّكلّس احتيالا على عقله أم اغتيالاً لذكائه؟ لا أدري غير أنني أدري أنّ مستغانمي تقول إنّها تقدر أن تقول كما يقولون وتقوى على أن تقول أكثر ممّا يقولون وهي تعرض فنّا من القول يكفي أحيانا أن تثير فيه حرفاً أنيساً معتاداً بحرف غير معتاد لتستأنف اللّعب وتواصل التّلاعب «لست من الحمافة لأقول إنّي أحببتك من النظرة الأولى يمكنني أم أقول إنّي أحسنت ما قل النظرة الأولى» (78) فتغيّر بذلك ما استقرّ عند العرب دالاً ومدلولاً لميجرّد إبداء حرف بحرف.

ولم تستثن في عملها تحرير وصلات الأمثال السائرة والأقوال المأثورة والحديث النبويّ والقرآن. فمن أمثال العرب التي حوّرت «الوحدة أفضل من جليس الشّوء» (79) وهي تقول: «كان يدري أنّ الوحدة أفضل من سرير الشّوء». وقد جاء في الحديث النبويّ قوله: «اعمل لدنياك كأنّك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنّك تموت غداً» (80) وهي تقول: «أنا أعمل لدنياي كأنّي سأراك غداً وأعمل لآخرتي كأنّي سنموت معا» (81). ولم تكتف فيه بجعل عبارة مكان عبارة وضمير محلّ ضمير بل إنّ القلب طال المقام ففكّ ما تكلّس لفظاً وتكلّس سياقاً ليتأرجع القصد بين

ولعل هذه الدراسة تنبيه إلى ضرورة كسب الزهاد
وتفعيل الشرط لتقديم عمل علمي مختص رصين
متين تستفيد منه اللسانيات العربية .

العدول وتنوعا في المصادر يدل دلالة واضحة
على أنّ المثال قد يسبق التمثيل التطريفي الذي يظلّ
مشروعا قيد الإمكان رهانه الإرادة وشرطه العمل .

الهوامش والإحالات

- انظر المرحاني : دلائل الإعجاز ص. 105 وما بعدها : حققه وقدم له د. محمد رضوان الداية مكتبة سعد
الدين الطنعة لثانية 1987. وابن رشيقي، العملة 1/ 266 وما بعدها : حققه محمد محيي الدين عبد الحميد
دار الجيل الطبعة الزائفة 2/ 197 وأحمد الهاشمي : جواهر البلاغة ص 290 وما بعدها دار إحياء التراث
العربي بيروت الطبعة الثانية عشرة [د،ت]
- (2) المرحاني : دلائل الإعجاز ص. 108 وابن رشيقي : العملة 1/ 268 وأحمد الهاشمي : جواهر البلاغة
ص. 301 وما بعدها .
- (3) د حمادي صفود : تفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السادس ص. 401 منشورات
الجامعة التونسية السلسلة السادسة : الفلسفة والآداب مجلة ص 11 سنة 1981
- (4) من جبهتي : الخصائص 2/ 42 + عتيق محمد علي : تجارب مطبعة دار الكتب المصرية الطبعة الثانية 1955 .
- (5) المصدر السابق 2/ 44
- (6) المرحاني : دلائل الإعجاز ص. 108
- (7) حمادي صفود : التفكير البلاغي عند العرب ص. 326
- (*) قباب على قول أحلام مستعاني : "إن أحسن حب هو الذي يمتزج به أشاء بحثا عن شيء آخر" فوصي
الحوامش ص. 296
- 8) Collection l'essentiel français OPHRYS 1996 paris.
- (9) صادر عن مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية تونس 2008 .
- (**) نقل المعزبان في ثبوت عربي فرنسي في المصطلحات دينا به الكتاب المذكور نقطة « défigement »
معرفة بلغة (تحرير) ولأنها يمكن أن تلتبس بمعنى ودلالات أخرى في العربية لم أعتدّها . ولقد استعمل
د عبد القادر المهيري ود حمادي صفود في تربيهما للمصطلح عبارة (حل التكرار) وهي قريبة جدا
أو مرادفة لعبارة التي اعتمدتها عن معجم تحليل الخطأ ص. 274. ماتيوك سارودو-دوبوك معنو دار
سيانرا المركز الوطني للترجمة تونس 2008 .
- (10) عبد السلام المدي . قاموس اللسانيات مع مقدمة في علم المصطلح عربي/ فرنسي فرنسي/ عربي
ص. 221. صادر عن الدار العربية للكتاب 1984 .
- (11) شام بركة : معجم اللسانيات فرنسي/ عربي ص 81 طرابلس ليند الطبعة الأولى كانون الثاني 1985
وانظر أيضا العتيق اليكوش وصالح الماجري : في الكلمة ص. 28 دار الجنوب للنشر تونس 1993 .
- (***) ابتداء من السنة التاسعة من التعليم الأساسي .

- (12) أنوار كتاب التّصوّس سنة تاسعة ص. 40 والجملة هي (واظل ألف على كعي)
- (13) المصدر السابق ص. 87 والجملة هي (شقت عصا الطاعة).
- (14) د. محمّد رشاد الحمزاوي: العربية والحداثة ص. 97 دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان 1986.
- (15) التّعايير المتكلّسة ص. 14 للمعريّين p.3 Gross - les expressions figées
- (16) ابن منظور: لسان العرب [مادة كلس] 3/386 دار لسان العرب بيروت.
- (17) المصدر السابق 3/386
- (18) Dictionnaire de linguistique Larousse 2002, p.202 [Figé] p.203 [Figement]
- (19) انظر أيضا Gross - les expressions figées p. 34 والتّعايير المتكلّسة عن المعريّين ص 14-15 وما بعدها
- (20) انظر Gross op cit p. 14-15 Gross op cit p. 14-15 وانظر أيضا معجم تحليل الخطابات ترجمة د عبد القادر المهيري ود حناي ص 214 (في مادة تكلس / Figment)
- (21) د علي القاسمي: التّعايير الاصطلاحية والسيّاقية ومعجم عربي لها ص 19 وما بعدها مجلة اللّسان العربيّ ج. 1/ المجلد 17 سنة 1979 الرّباط وانظر أيضا محمّد حلمي هليل. الأسس النظرية لوضع معجم للمتلازمات اللفظية العربيّة ص 225 مجلة المعجمة عدد 11-12 سنة 1997 وكذلك أحمد مختار عمر: المعجم والدّلالة: نظرة في طرق شرح المعنى مجلة المعجمة عدد 12-13 سنة 1997 ص. 154
- (22) محمّد الحناش: قواعد البيانات العربيّة - معجم التّعايير المتكلّسة ص. 242 وما بعدها حوليات الجامعة التّونسيّة عدد 36 سنة 1995
- (23) عبد الرزاق بن عمر حزن تأثير بعض مظاهر الاستعمال في دلالة النسب العربيّة في القديم ص 194 وما بعدها مجلة المعجمة عدد 11-12 سنة 2003 وانظر أيضا
- Mohj El Derbel - Elaboration d'un Dictionnaire descriptif - Revue de la lexicologie 1997 N°12 13 p. 131-135
- (24) Gross : op. cit p. 4 المعرب ص 15
- (25) Gross : op. cit p. 82 المعرب ص. 82
- (26) Mejri Salah - cahiers de C.E.R.E.S. Series linguistiques N°12 Tunis 2004 p.23
- وانظر أيضا
- Ben Amor Turaya - le défigement des séquences idiomatiques - de la non traductibilité à la traduction plurielle - Revue Equivalences, traduction de l'humour et des jeux de mots, Bruxelles (2008) p.1-11
- Ben Amor Turaya - la traduction linguistique - le cas du défigement, journées d'études Traduction des langues spécialisé Méthodes / corpus 24-25 juin 2008 communication (non publiée)
- (27) د. محمّد رشاد الحمزاوي. المعجمة مقدّمة نظريّة ومطيّنة (مصطلحاتها ومعانيها) ص 315 مركز النشر الجامعيّ 2004.
- (28) الميداني. مجمع الأمثال 5/1 و6 حقه محمّد محيي الدّين عبد الحميد مكتبة الشّعباء مصر الطّبعة الثّانية 1950.
- (29) عبد الرزاق بن عمر - المقال المذكور سابقاً ص. 196
- (30) مجمع الأمثال 42/1
- (31) المصدر السابق 1/ 291

- (32) محمد حلمي مائل: الأسس النظرية لوضع معجم للمتلازمات النحوية ص 225 وما بعد
- (33) أحمد مختار عمر: المعجم والدلالة ص 155
- (34) Gross . op.cit, p 11 المعرب ص 19
- (35) Gross . op.cit, p 20 المعرب ص 42
- ونظر أيضا: معجم تحليل الخطاب ترجمة د. عبد القادر المهيري ود. حنادي صمود ص 274
- (36) Gross . op.cit, p.20 المعرب ص 32
- (37) Ben Amor Turaya le jeu de mots chez Raymond Queneau p 231 255 Faculté des Lettres et des sciences Humaines de Sousse imprimerie officielle de la république Tunisienne 2007
- (38) Ben Amor Turaya Sequences liées et variation paradigmaticue désgénent semantique et phraséologie p 95-97 (2007) actes du colloque euphrase Bâle 2004 volume 2 p 95 102
- (39) أكدت الباحثة ثريا بن عمر في كتابها المذكور أننا هذه الغاية أيما تأكيد. ونظر أيضا المعرب ص 183 Gross : op.cit, p 1
- (40) Penalver vicea Maribel l'idiomaticité un source incontournable du défigement p 286 cahier du C.E.R.E.S serie Linguistique N°12 Tunis 2004
- (41) د. حنادي . . . التفكير البلاغي عند العرب ص 183
- (42) Penalver vicea Maribel . op.cit, p.282-283
- (43) Penalver vicea Maribel . op.cit, p.290
- (44) زهرة كتون: الشعر في رواية أحلام مسمومة ص 110 دار صمد للنشر صفاقس تونس الطبعة الأولى مارس 2017
- (45) عابر سرير ص . " خمسة ترعة دار الآداب 2003 .
- (46) المصدر السابق ص 242
- (47) المصدر السابق ص 20
- (48) ابن منظور: لسان العرب مادة [ج ه ش] 7/12 طبع دار المعارف .
- (49) فوضى الحواس ص 14 الطبعة السابعة عشرة دار الآداب 2008 .
- (50) عابر سرير ص 309
- (51) Penalver vicea Maribel op.cit.p.283
- (52) عابر سرير ص 226
- (53) المصدر السابق ص 47
- (54) Penalver Vicea Maribel . op.cit p.282
- (55) ذاكرة الجسد ص . ص 229-287 الطبعة الزائفة والعشرون دار الآداب 2009
- (56) المصدر السابق ص 154
- (57) المصدر السابق ص 404
- (58) فوضى الحواس ص 17



- (59) المصدر السابق ص. 18.
- (60) فوضى الخواص ص. 97.
- (61) عابر سرير ص. 11.
- (62) المصدر السابق ص. ص. 39-299.
- (63) فوضى الخواص ص. 132.
- (64) المصدر السابق ص. 183.
- (65) عابر سرير ص. 199.
- (66) فوضى الخواص ص. 317.
- (67) المصدر السابق ص. 323.
- (68) عابر سرير ص. 20.
- (69) المصدر السابق ص. 153.
- (70) المصدر السابق ص. 153.
- (71) المصدر السابق ص. 178.
- (72) المصدر السابق ص. 203.
- (73) المصدر السابق ص. 2.
- (74) ذاكرة الجسد ص. 222.
- (75) فوضى الخواص ص. 17.
- (76) ذاكرة الجسد ص. 404.
- (77) عابر سرير ص. 153.
- (78) ذاكرة الجسد ص. 51.
- (79) عابر سرير ص. 99.
- (80) موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف 2/ 233 دار الفكر بيروت.
- (81) فوضى الخواص ص. 327.
- (82) عابر سرير ص. 199.
- (83) القرآن: سورة المسد الآية (4).

سؤال المحلية في مجموعة «دائرة الكسوف» لمصطفى يعلى

مرمر دمنوتي / جامعة المغرب

هذه التلة من كتاب القصة المغاربة، الرعيل الأول المطور لجنس القصة بالمغرب في مرحلة ما بعد الاستقلال، نحو تأسيسها الفعلي على مستوى الوعي النظري والتخييلي. وفي هذا السياق، يشهد للفاص مصطفى يعلى كما هو معروف في الرنط الثنائي الفاضل المغرب أو خارجه، بصفة الاختصار في كتابة القصة القصيرة، وبالممكن من أساليب المرو القصصي. وقد أصدر حتى الآن أربع مجموعات قصصية هي على التوالي :

«أنياب طويلة في وجه المدينة»، الصادرة عن مطبعة الأندلس بالدار البيضاء سنة 1976.

«دائرة الكسوف»، الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق سنة 1980.

«الحلقة الصفر»، الصادرة عن دار البوكيلي للطباعة والنشر والتوزيع بالقيطيرة سنة 1996.

«شرح كالتكبيوت»، الصادرة عن دار البوكيلي للطباعة والنشر والتوزيع بالقيطيرة، وبدعم من وزارة الثقافة المغربية سنة 2006.

تهدف هذه المداخلة إلى استقصاء تجليات الظاهرة المحلية في المجموعة القصصية «دائرة الكسوف» للفاص والناقد الدكتور مصطفى يعلى، وتتبعها في تلويناتها المختلفة وأبعادها المحلية، مع تبريرها فنيا وجماليا في النص القصصي، عبر طرح سؤال مركزي:

كيف نتج نصوص مجموعة «دائرة الكسوف» موضوعا محليا من الواقع المغربي، بمقاييل جمالية تعيد تشكيل هذا الواقع في بعده المحلي، ومن خلاله الامتداد نحو البعد الإنساني؟.

بهذا السؤال وغيره، نتقدم لمقاربة هذه المجموعة القصصية، في إطار ما يتم راعتا من مسالة قضايا وأسئلة تهم الحفر في إشكاليات وقضايا المشروع القصصي المغربي منذ مرحلة السبعينات.

وقبل القيام بهذه المبادرة / المحاولة، لا بأس من أن نذكر بأن مبدعا مصطفى يعلى، يمثل إلى جانب عدد من كتاب جيله، علامة إبداعية متميزة ضمن المسار القصصي بالمغرب، إذ يكون بجانب

من العنوان «دائرة الكسوف» أن المجموعة تحمل طابعاً درامياً مأساوياً، وتؤكد لنا صحة هذه الفرضية فور الولوج إلى قصص المجموعة ومباشرة تلقيها. ونظن أن وقفة معجمية سريعة كفيلة بأن تؤكد لنا هذا الطرح، حيث ورد في لسان العرب لابن منظور ما يلي: «كسف القمر يكسف كسواً، وكذلك الشمس كسفت تكسف كسواً: ذهب ضوءها واسودت» (1). ومن هنا نستنتج أن المجموعة القصصية تعالج مرحلتين أساسيتين: مرحلة راحة، كسفت فيها الشمس وتراجعت أشعتها. ومرحلة لاحقة، من المنتظر أن تسطع الشمس فيها مشرقة ومضيئة. ترى أي مرحلة زمنية يتداخل فيها الوجدان بهذا الفهم المعجمي، يقصها الكاتب في مجموعته القصصية هذه؟

لقد حاول القاص مصطفى يعلى في مجموعة «دائرة الكسوف» الإسكك بتحويلات المجتمع المغربي بعد استحقاق الاستقلال، من خلال تجسيد لعائلة الانكسارات لأحلام وطموحات جيل بكامله. عرفت في تاريخ المغرب المعاصر بخيبة الاستقلال، طارحا البدائل في قالب فني تخييلي شديد العفوية والصدق، عبر الاحتماء بإرهاصات المستقبل المشرق للمجتمع المغربي، مع القبض على ملامح الصفاء والتضامن التي عرف بها الإنسان المغربي قبل هذه المرحلة، وذلك جواباً عن سؤال مركزي توطئه المجموعة: كيف يستطيع جيل بكامله الخلاص من وضعيته المازومة؟

في تقديرنا الشخصي المتواضع، إن هذا السؤال الوجودي هو ما يحرك عملية انبناء الحكاية في «دائرة الكسوف»؟. ذلك أنها تجسد الكثير من تفاصيل هذه التحويلات التي مست بنية المجتمع المغربي بعد الاستقلال، في بنى سردية تحتمي

وقد صدرت مجموعة «دائرة الكسوف» للقاص مصطفى يعلى، عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، سنة 1980 كما أشرنا، في حوالي مائة وعشرين صفحة من القطع المتوسط، وتضم عشر قصص قصيرة، هي بعد الإهداء: (حكاية الجفاف في السنوات العجاف - الطفل الشرس - كارط بوسطال - دائرة الكسوف - قراءة في كف الأحلام - عزى يفوز بالجائزة الكبرى- فيضان النهر الغاضب - المشوه - هرنان الحكيم - باب الأذكار في ما هو آت من الأخبار). وكما هو ملحوظ، فإن المجموعة تحمل عنوان أحد نصوص محتوياتها، أعني القصة المرتبة في المجموعة بالمكان الرابع، موسومة بعنوان (دائرة الكسوف). كما أن الناشر السوري قد أثبت على ظهر الغلاف الأخير هذه الفقرة الاعتبارية للمجموعة:

هذا الكتاب صورة جذابة ومشرقة فيها حبة وحرارة تدفع القارئ إلى المتابعة والاستمتاع

قصص تمتاز بالبناء الفني المحكم والعمق في التحليل لكاتب من المغرب الشقيق يسخط على تخلف شعبه سخطاً مضاًء برغبة في التقدم وهفوة إلى الأفضل.

ومن حسن الحظ أن مصطفى يعلى القصاص، قد ذبل كل قصة من قصص المجموعة بالتاريخ الذي كتبت فيه، حتى يساعدنا على تحديد زمن النشر، الممتد على مساحة قصيرة تقع ما بين 1975 و 1978. وبالتالي يمكننا من التعرف على الفترة المعنية بما جاء في هذه الفقرة على ظهر المجموعة.

يقدم عنوان هذه المجموعة القصصية مدخلاً هاماً لقراءة نصوصها، بحكم الارتباط الوارد بين العنوان وهذه النصوص، فنحن نفترض انطلاقاً

الخرافة، بيماعها في غفلة من الأهالي، كما تؤكد العبارة الموحية في ختام القصة (كان يبدو أثناء تحذيره للأهالي شارد العينين مشرق الوجه. .) (2). وبالتالي يتوقف العجائبي عن الاشتغال أمام تواطؤ الواقع.

وتتكرر في قصة (الطفل الشرس) نفس التيمة العجائبية، بنفس السمة المراوغة، حيث تتكشف الحقيقة من خلال قشرة العجائبي الموهومة، يكون الأمر كان زيفا في زيف، وأن الإنسان هو الممثل الوحيد في إحداث أكاذيب العجائبي. فهنا أيضا يمنع الأطفال من ممارسة ذكائهم، بالتخويف المفرط بالكائن الوحشي الخارج من عالم العردة والغيلان، خلال أذان المغرب بضريح سيدي سليمان. لكن الطفل الذي يحمل اسما مشحونا بالدلالة هو اسم (البشير)، كان مهيا بكل المواصفات التي شملته بها القصة، ليكتشف في النهاية حقيقة مهيجة هذه الأسطورة الكاذبة: (والجملات المروية) واللعواء بتقنقه البشير وهو ينظر إلى أرجل الكائن الوحشي الأدمية السوداء (3). فلم تكن الأسطورة في الحقيقة سوى تمثيل في تمثيل أبطالها من البشر. وبذلك توقف القصة حركة العجائبي بتحرية حقيقة الواقع المزيف.

أما عن الجانب العقائدي المغلوط في المجموعة، فكما معظم جوانب الحياة في المرحلة، كان الواقع الاعتقادي قد لحقه كثير من التشوه والمفاهيم المعوجة، التي تتداخل مع الفكر الخرافي المترسب عن قرون الانحطاط، بسبب ثالوث الأمية والجهل والتخلف، أكثر مما تنتمي إلى روح الدين وجوهره. ومن هنا ديناميكية هذا العامل في خلق الصور العجائبية المدهشة في فضاء النص القصصي. لهذا نجد كثيرا من شخصيات قصص مجموعة (دائرة الكسوف)،

يفعل الكتابة بكل مكوناتها، أفقا لإعادة تشكيل العلاقات بين الذات، والخلاص من ارتباطات الحاضر وتعتيداته، استشرافا لمستقبل واعد آمن به ذلك الجيل. لهذا تنفتح المجموعة على سجلات متباينة.

1 - سجل العجائبي :

ويتمظهر العجائبي في مجموعة (دائرة الكسوف)، خاصة في قصص (حكاية الجفاف في السنوات المجاف - الطفل الشرس - دائرة الكسوف - قراءة في كف الأحلام - باب الأذكار في ما هو آت من الأخبار)؛ من خلال هيمنة الفكر الخرافي متداخلا مع العنصر العقائدي، على مختلف شرائح المجتمع، باعتباره الوجه الكالغ للصورة الكبرى المعالجة في المجموعة، وفق ما يتحقق بشكل نموذجي في القصتين الأولى والثانية بالمجموعة، لذلك سنتنصر عليهما فيما يرتبط بالفكر الخرافي الذي تعمره المجموعة.

ففي قصة (حكاية الجفاف في السنوات المجاف)، يستغل جهل الناس وتخلفهم، من أجل منعهم من الاستفادة من مياه العين الوحيدة في القرية، التي تطرح في القصة مجللة بالعمق الدلالي والبعد الرمزي، إذ هي على هذا المستوى ليست سوى سمة تكلف مختلف مناحي الحياة، التي يمنع الناس فيها عن حقهم في الاستمتاع بها. فقد اعتقد الجميع باستقرار عزرائيل في العين التي يستقي منها أهالي القرية، من خلال مواقف ساخرة يتعرض لها كل من البقر المعجوز، وحمدان بطل القرية، وفقه القرية ومرجعها الشرعي. لذلك استجابوا للنصيحة البينة لشيخ القرية بعدم الاقتراب من العين وإلا حاق بهم غضب سيدنا عزرائيل، حتى يستأثر هو بواسطة حيك حيلة

المفارقة التي الساخر، بسبب تضارب الاعتقاد بين الخرافة والعقل .

2 - سجل الحكى الشعبي :

إن الأستاذ مصطفى يعلى كما يعرف الجميع مولع جدا بالقصص الشعبي، كما يبدو من قصصه وأبحاثه المتخصصة، لاسيما في أطروحاته (القصص الشعبي بالمغرب: دراسة مورفولوجية). ويتم الإحساس بهذا الولع منذ مطلع القصة الأولى في المجموعة (حكاية الجفاف في السنوات المجاف)، حيث يرصد الراوي في افتتاحية هذه القصة، مرجعية معلوماته عن الحادث القديم، من خلال ما روته جدته، مستميرا لغة البداية في الحكى الشعبي بقوله:

((وأنا صغير روت لي جدتي لأمي، عن جدتها لأبيها، عن جدتها لجدتها، أنه كان يا ما كان في قديم الزمان والإزمان، كان أن لحق الجفاف بقرتنا العنية سرتها البهية قبل أن نهجرها إلى المدينة بصفة نهائية. وكان لهذه القرية عين ماء مباركة، لم تضحل بعد أن افتقد الأهالي الماء في كل الجهات.)) (ص.6).

بل إن عنوان القصة ذاته (حكاية الجفاف في السنوات المجاف)، يشير إلى هذا الولع، حيث يستعمل لفظ (حكاية) في صدر صياغة هذا العنوان، وبتريكية تذكر بعناوين الحكايات الشعبية.

كما إن القصة التي تحمل المجموعة عنوانها (دائرة الكسوف)، تهض بجها على شخصية راوي الحكايات في الحلقة وبراعته في أدائها، وما أصبح يعاينه في زمن الحداثة بمظاهرها المغرية من سينما وتلفزة ومدرسة، وانفصاض جمهوره عنه، بعد عمر طويل من حكي العجائب والغرائب من

مختلفين بين من يروج للاعتقادات المشوهة المختلطة بالخرافة والغيبيات، وغالبا ما يكونون من الشيوخ المدعين، ومن يرفض تلك التصورات ويقترب من الفهم الحقيقي للعقيدة، وهم من فئة الشباب المتعلم أساسا. ولإضاعة هذا الملمح في المجموعة، سنستأنس هنا كذلك، خوفا الإطالة، بنموذجين فقط من المجموعة. ففي قصة (باب الأذكار في ما هو آت من الأخبار)، يتواجد المتناقضان في حجرة واحدة، بمناسبة حفل زفاف. يمثل الشيخ الوقور الذي لا اسم له بسبب طبيعته النمطية، الجانب السلبي في المسألة، حيث يحلوا الحاضرين:

(يوم تطلع الشمس من مغربها، ستظلم الدنيا وتصبح كعلم أسود منطرح في الفضاء. ويومئذ سينطلق باب التوبة، فتكون سنة سنهـاء. . . (4).

في حين يسخر الشاب محمود من هذا النوع من التفكير العقدي، معرّضا في نفس الوقت العدائية الغرب:

(يا شيخنا، لقد رأيت البارحة الشمس تطلع من الغرب، وهي تقطر دما متخثرا أسود. كانت كرة سوداء كمظلة هائلة) (5).

وبالطبع، كان الصدام الصامت بين الطرفين، الذي يتغلذى على العنجهية من جهة والسخرية من جهة ثانية، هو السائد في الحوار الأطرش بينهما، وكان منطقيًا أن ينتهي بالفراق المستتر.

ونواجه الأمر ذاته في قصة (قراءة في كف الأحلام)، حيث يلتقي بطلها، برجل يدعي العرافة وقراءة المستقبل في الكف، بسبب البركة التي حباه الله بها. لكن الشاب المأزوم يسخر منه بعد أن تلوبل الضحك المر داخله. ومرة أخرى يتسم الحوار بينهما كما في القصة السابقة بالموقف

سيفيات وعتريات وهلاليات وسندباديات وغزوات نبوية، في صوت جهوري ممطوط، مستعينا بإيقاع (الكتبري)، حيث كان يصول ويجول في عالم الحكاية: ((أبسم الله باش بديت، على جاه النبي صليت...)) (7).

ثم يتوغل في تجاويف وشعاب غرائبه. فتقوم معارك، ويثار غبار، وتقطع رؤوس، وتجري أنهر دم، وتهاوى جبال، وتتساقط شمس، وتلتهب جماجم، وتتصارع غيلان ومردة وتنانين، ويتساكن عفاريت في الخرب المهجورة وداخل أجسام البشر، ويتجاوز إس وجان... (8).

إنها قصة الحكاية الشعبية ذاتها، وما أصابها من أقول، بعد أن كانت تفضلع بدور فاعل داخل المجتمع على المستوى التربوي والجمالي والاجتماعي، قبل أن تكتسحها تباشير الحداثة مع مجيء الاستقلال، حيث شرعت كثير من القيم والمفاهيم وأنماط الوعي تتغير في المغرب المتفتح والسبعينات من القرن الماضي. كما تواتر صورة الصبيان وهم يحملون قطع زجاج مستولدة عن الدخان، يرقبون من خلالها بشكل علمي ظاهرة الكسوف، وليس خرافيا كما هو فهم راوي الحكايات وأصحابه.

3 - سجل ذاكرة الطفولة :

إن قصص مصطفى يعلى تنوء بالحنين إلى مرحلة الطفولة، لذلك فإنه كثيرا ما يعالج في قصصه مواقف الحاضر من خلال استحضار زمن الطفولة الجميل، وعلاقته من قريب أو بعيد بتلك المواقف، مما يؤثر في بنية النص، فيجعلها تقوم على تقنية (الFLASH باك)، إذ يلاحظ أن هناك بنية سردية دائرية تحكم معظم قصص المجموعة، حيث تبدأ القصة وتنتهي من نقطة البداية، انطلاقا

من لحظة ساخنة في الحاضر، مروراً بفترة الطفولة، لتنتهي بالعودة إلى لحظة الانطلاق الراهنة.

فقصة (حكاية الجفاف في السنوات العجاف)، تفتح بالبطل يروي حكاية هجرة أسرته قديما من القرية إلى المدينة، بعبارة أولى (وأنا صغير روت لي جدتي لامي)، ثم ينخرط في تذكرو ما حدث هناك أيام الطفولة، لينتهي إلى واقعه الحالي هنا بالمدينة.

وفي نصوص أخرى، يفسح القاص مصطفى يعلى المجال للأطفال ليستقلوا بعالمهم المحبب في النص كما لو كان يحدث الآن، بينما واقع الأمر يؤكد أن حدث القصة ينتمي إلى الماضي وليس إلى الحاضر. فليست معاناة الطفل في قصة (الطفل الشرس)، مع القمع والتخلف إلا دكوة للترائية الصارمة التي كانت تحكم المجتمع الأبوي، وللطرق التربوية المغلوطة التي كانت متبعة تجاه أطفال مغرب الأسس. وكذلك الأمر في قصة (ظفيرة الكسوف)، إذ تعالج انصراف الأطفال إلى منجزات الحداثة في مرحلة انتقالية، بعد أن كانوا مولعين في الماضي بالاستماع إلى الحكايات الشعبية، بفضاء الحلاق، الذي ما كانت أي مدينة من المدن التقليدية تخلو منه.

والحقيقة، إنه من النادر أن يخيب حضور الطفل في قصص مصطفى يعلى، مقترنا بالشيطة والمعاناة والمرح والقمع الخ... ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى نصوص من غير هذه المجموعة القصصية، مثل قصص (اختفاء الرجل المسكون - حوار في لحظة الصفر - مناحة - فيديو - السياق) من مجموعة (لحظة الصفر)، وقصص (الجليد) يمتنع عن الذوبان - شرح كالمنكيوت - السفر عبر قطار سريع - نبض الزمان في حطام الذاكرة - المرأة التي قررت أن تهاجر) من مجموعة (شرح كالمنكيوت).

إننا ونحن نرصد السجلات السابقة، كنا في صميم العمق المحلي المعالج في مجموعة (دائرة الكسوف). ذلك أن المحلية في الأدب كما يذهب الدكتور مصطفى يعلى في رسالته الأكاديمية لنيل دبلوم الدراسات العليا، ((تعني التناول الفني لبيئة معينة ماديا ومعنويا، تنعكس فيه مختلف المظاهر الطبيعية، والعلاقات البشرية، والعواطف الإنسانية، مع بروز تأثير التقاليد والعادات والأعراف المختلفة... كل ذلك بصورة مشخصة وبعيدة عن أي تجريد أو ضبابية)) (9).

وعليه، فإن السارد وهو يرسم حركة الحدث أو الموقف أو المفارقة في قصص المجموعة، كثيرا ما كان يعيد إلى تأثير الصور السردية بالمشاهد المحلية، من طبيعة وعلاقات اجتماعية وعادات واعتقادات الخ... فخوفا من الإطالة أثرا أن نكتفي باستحضار ما قدمته قصة (حكاية الجفاف في السنوات المجافة) عن البيئة (الغربية) فقد عالجت بطقوسها واعتقاداتها وعلاقاتها من خلال تقديم الناس للعين حيث ((قدموا لها النذور والقرابين. وبنوا بجانبها قبة عالية. وعلقوا على جدرانها وعلى الأشجار المجاورة لها كثيرا من الرقى والتعاويذ. وأضاءوها بالشموع ليل نهار... وسموها (لا عين الرياح)) (10). كما حضرت هذه البيئة بتذكر مواسم (سبدي هلال) في محيط مدينة القصر الكبير ((بأسواقها، وخيامها، وأهازيجها، ورقصات، وحلقات السحر في لياليها...)) (11). واستعراضات الخيالة، حيث يقف حمدان متذكرا ((بطرز صورته وهو بين الفرسان يحمل بندقته المواشاة، متمطيا جواده المطهمل ذا السرج المبرقش بخيوط ذهبية، ثم وهو يقود جماعة الفرسان في الساحة الفسيحة الغبراء بين حشود المتفرجين المنبهرين، وزغاريد النسوة

تبعث الحماسة والهيبة في النفوس... فيكر ويصيح، وتردد الوديان والسهول وقمم الجبال صيحاته. وأخيرا يطلقها طلقة مدوية مشحونة بكبرياء الفتوة والعنفوان طوخ... طوخ... خ...)) (12). وعلى مستوى الاعتقاد المحلي، يمكن أن تستدعي في نفس القصة، صورة الفقيه بعد أن دخل في روعه أن العين فعلا مسكونة بسيدينا عزرائيل: ((فتوقف وهو يتلو بعض الآيات، ويردد بعض الأدعية، وتهاى له أنه في حالة وجد، فجثا وجعل يرغي ويزيد، ويميل يمينا ويسارا وأماما وخلفا... تسليما لرجال الله... إن الساعة آتية لا ريب فيها... اليوم يومكم أيها الزناة. حانت ساعتكم أيها المذنبون. قرب وقت القصاص أيها المجرمون... تسليما يا رجال الله)) (13).

وإذا كان المجال لا يسمح باستحضار باقي المشاهد المحلية من مختلف قصص المجموعة، فإننا نلاحظ من خلال قراءتنا لها، أن تؤكد أن عنصر المحلية يشكل الخط الرابط بين قصص مجموعة (دائرة الكسوف)، وربما كثير من قصص مجموعات الأخرى. على أن الكاتب لم ينقل الوقائع المحلية بشكل فوتوغرافي انعكاسي، بل شغلها بطريقة تخيلية ممزوجة بالسخرية، علاوة على أن هذه المشاهد المحلية، لم توظف باعتبارها مشاهد وصفية تأنيضية، بل كان لها دورها الجمالي في تطوير الحدث والصعود به إلى نقطة التأزيم والتوتر.

وبهذا، يمكن القول إن المتتبع للتجربتين القصصية والنقدية للمبدع والباحث د. مصطفى يعلى، يدرك أنه يتميز عن كتاب جيله بكونه يلتزم خطا ناظما يوظف مساره الإبداعي / الفكري، ويكمن في سؤال المحلية التي تزخر بها محكيات نصوصه القصصية، وكذا أعماله البحثية، مما

المحلية الذي يتردد في كتاباته النقدية وكفى، بل يجب الالتفات إلى ضرورة استحضار المكون الجمالي في أعماله السردية، والذي يدخل ببلاغته ضمن منطقة السهل الممتنع.

يعكس اهتمامه العميق بالخصوصية المغربية والبنية الذهنية المحلية للمجتمع المغربي. ويهتما في الأخير، أن تلفت النظر إلى مسألة أساسية، ذلك أن قراءة الأعمال القصصية للقاص مصطفى يعلى لا ينبغي أن يتم تلقئها باعتبارها انعكاساً لصوت

المصادر والمراجع

- (١) نسان العرب، لابن منظور، تح. عبد الله علي الكير ومن معه، دار المعارف، مصر، ج. ٥، ص 411 (نسخة إلكترونية).
- (٢) مصطفى يعلى: مجموعة (دائرة الكسوف)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1980، ص. 15.
- (٣) نفسه، ص. 26.
- (٤) و (٥) نفسه، ص. 104.
- (٦) نفسه، ص. ٩.
- (٧) و (٨) نفسه، ص. 41.
- (٩) مصطفى يعلى: ظاهرة المحلية في القرد العربي، حفر من تحت أسوار المجتمع المحلي في نصوص نصوص المغارة الزوائد لل. لأربعة أسطورة أدبية، الرضا، طبعة 2011، ص. 88.
- (10) دائرة الكسوف، ص. 9.
- (11) و (12) نفسه، ص. 12.
- (13) نفسه، ص. 12 - 13.

فاتحة النهايات

بهاء بالنوار / كاتبة . الجزائر

وشهقات، وفردوس عجيب يندس في ثنايا
فردوس عجيب : وأنا... ثم الكون الحميم..
ثم هن

لم يدع ذلك الزمان طويلا، حين سهل الموت،
وصحرت الشواير، وحشرت الأعين فاخرة جفونها
غير مصدقة ما كبر. كامة واحدة مني قبيل الفجر أو بعده
كنت فاتحة الاحتفال... (وخاتمة الاحتفال): تلال عالية
من الجحاحم البيضاء، والسمراء، والصفراء، وأشرعة
طافية من الجدائل السوداء، والشقراء، والشمعاء.
جميلتي الأبيى يبتهنّ جميعا، لم أرض لها بأقل من
عقد لؤلؤي حباته صيدت من الجزائر واق الوق،
وحفظت في خزائن بنات ملوك الجان، يلتف حول
عنقها العاجي بحتان، ويراقص النيف بحتان مع كل
جثة تهوي عمري الفابي يتجدد، ودمي يتجلى، وشبابي
يتبرعم. القوة عمري، والجسد تاريخي، وعلى أكوام
العظام مجدي.

بالحكي وحده يحيا الإنسان
روّضتي الأخرى ليلة واحدة أو ليلتين (لا أدري من

حدّثني الآن ماذا لديك؟ فارقتي وجهك منذ
ساعات عشر (دهور عشرة) قابلت خلالها دون شك
وجوها جديدة، وأقنعة قديمة، قصصا، وحكايات،
وبقايا كلمات.

نمت خلال بعض من ساعاتها؟ لا بأس لكك حتما
قابلت في تلك المنامات بعضا من أشياخ الماضي، أو
رؤى الآتي، بعض من مناهات الآتي
بالحكي وحده يحيا الإنسان حدّثني عما لديك
وأعديدي إن كنت امرأة حقّا، أو نثر آلهة بعضا من نثر
ذلك اللهب، بعضا من نثاري..

ففي حيث أنت أو تقدّمي. أغمضي عينيك، أو
أشهرهما، وأشرعي نوافذ الحلم، أو غلقها، كلماتك
كانت ولا تزال جرعة الكذب الجميل، واحة الموت
الشعيد.

في البدء كان الجسد... وكانت ولائمه الباذخة،
فرحي البدائي، وغصاتي، وأغنيتي الطفولية، وأناثي:
جنتي الأولى، وجحيمي...

عددهنّ تجاوز عدد ساعات السنة، وعدد دقائق
الفؤاد، وفزّات الزّمال: حكايات تلتها حكايات،

جبار قهر الملوك، وأذلّ السلاطين ؟ لماذا لم يهجر الجنّ؟ والأشباح ؟ والأبالسة؟ وال...موت؟

جبار آخر ونصف أذلّ البشر وأعنى الآلهة ؟ لم لم يكن هو نفسه إلها ؟ كاملا، غير منقوص ؟ أو شيطانا ؟ لماذا يرضيه البين بين ؟

أكاذيب لا تبرعهم إلّا ليلا، يذرّها الظلام، ويستر عتي قبحها، وحين يصبح ديك الصباح، وتسلسل خيوط الفجر الصّريح إلى مخدعينا، ويتأهب الجلال مشرعا ذراعيه، وأذنيه، تغادرني الغواية قبل أن أغادرها، وترك الأبواب مواربة دوما، بعضها للأمل لنهضة، للشوق، للانتظار، للجدوى.

قتلتها في خيالي طيلة تلك الصّباحات، وحفرت لها في كلّ رابعة من زوايا القصر رسما فاغرا فاه، يتنظر مباحجها.

رواغني الموت خلالها، وراوغها، راوغني هي، وراوغتها، وحين ضاق بي الصبر وبها، أغمدت **سيفي الذهبي** في قلبها، مستودع أكاذيبها، لم يفعل **الجلال شيئا** ففقد **سيفه** منذ أن أسكت العفريت بتلايب التاجر الميسافر. وقبل أن يقبض الموت روح الإسكافي معروف قبضت أنا روحها، وفجر اليوم الأخير دفنتها، أسفل شجرة الباسمين غيتها (هل هذا أريجك أنت أم أريج الياسمين يا فانتني ؟)

أسكتك أخيرا عن الكلام المباح، وغير المباح، وأعرست نبضك إلى الأبد، لا يهّم إن كان ذلك بلمعة الخنجر، أم بلمعة اللؤلؤ، ولا يهّم إن كان طيفك أنت الذي يزورني الآن أم طيف سواك .

عيتاي تفننتنا على اللانهاية، وأكاذيك أيقظت في نفسي حرقه السؤال، أنا قضيت العمر قانعا بكفّاف الجواب، مستتبعا إلى دفة القصر، وراضيا بمهمات الخدم، ومكر الجوّاري، وقهقهات المهرّجن.

أين أتوا بالألف الباقيات (كانت مثل سواها، خانتني بضع ساعات كدت أغرق خلالها في غواياتها، لكنني لم تخدّرنني أبدا أكاذيبها، ولا امتدّت يدها إلى مفريقي، أو حتّى ممّت جيبيني.

(شعرتي المعجائبة لا تزال في مكانها، ولا يزال الدم فرحتي الكبرى، وإكسيري السري).

ألف ليلة (كما يزعمون) من الجبن والوداعة أغمدت السيوف فيها، وشاخت الخناجر، وهام الجالاد على وجهه يستجدي القوت في محلات الكرخ والزّصافة، بعد أن فقد وظيفته، وتلفته البطالة، واحتضنه النسيان.

طفلا غريزا خلالها، أو شيخا ذليلا أتلف كلماتها المريض جرعات الدّواء، وكما أتلف الأرض العطشى زخات المطر، وخطوات المشاق، وأكاذيب الشعراء.

صارت الحكايات عمري : ألف ليلة وليلة كما يزعمون، وأنا أتوقّع. (هل تكفي **أبرام** واحدة كي يتوقّع مثلي ؟)

ألف يوم ويوم، أم ألف عام وعام، أم ألف ساعة وساعة، ألف دقيقة ودقيقة، ثانية وثانية، أيّا كانت المقاسات فالختم واحد : هادم اللذات، ومفرّق الجماعات، مخرب القصور، ومعرّ القبور، ومقفر القلب إلّا لوعة، والسؤال :

عاشق يفوز بعاشقته لماذا يرحلان ؟

شمس نهار، كوب صباح، قمر تمام، لماذا يمتصّ الدّود والتراب محاسنها ؟

سندباد يعود من رحلات السّبع، لماذا لم يكمل الألف ؟

ملك يغزو الدّنيا، لماذا لم يغز ما وراءها ؟

و خرقه تكاد تبلى من كثرة الأزرق، الذي دَوَّحني
بعض الزَّمان، حين كنت حركات كفِّكَ وردا، وعييرا،
وموسيقى.

سبحان الله، من إكليل ورد كومة النفايات، ومن
وله وغرام إلى ولائم دود و تراب .

بوداعة شاة أغمضت عينيك، وأسلمتني عنقك،
ورضيت بحكمي، فالحقك بالأخريات، ولم أبق منك
إلا على رذاذ ضحكات، وحفتين باذخيتين من الزَّمان
(هل أعجنهما ببعض المسك وأجعل منهما وعاء نخبنا
القادم ؟ وسرَّاتنا الأتية ؟)



رحلة العدم

بشينة غمار / كاتبة تونس

يسأل فلا أحد يتقصه عامل. فماذا يفعل؟ ماذا يفعل؟

يعود ثانية إلى المقهى فهي الملاذ وهي الملجأ. يعلم صاحب المقهى بأن مالك إحدى الضيعات يبحث عن عملة. تنفج أساريه ويتجه من فوره إلى المزرعة المذكورة وإذ بصاحب الضيعة أحد زملائه ~~إذ بصاحب الضيعة~~ يستقبله باسم مستبشرا ويعلمه ~~بنوع من الخجل~~ بأنه يدير أعمال الضيعة خلفا عن أبيه المسين ثم يتحدث ويطنب عن أحلامه الضائعة بالوظيفة وبالكتب ومن ثمة يكلفه بتنظيف الأسطبلات، فيكاد يتجمد في مكانه وصوت يعلو في داخله «لا ليس الأسطبلات، كله إلا هذا».

يهم بالاعتذار وبالاتصاف ولكن إلى أين ؟ أيعود إلى جلسته القاتلة المملة في المقهى ؟ أيعود إلى البيت ليطلب من والده مصروف يومه ؟

ترعجه فكرة قتل الوقت في المقهى وتضايقه نظرات والده المملوءة حسرة ولوعة، فيطأطن رأسه ويقبل بتنظيف الأسطبلات. يحمل معدات التنظيف ويشرع في العمل. يكنس الأسطبل ويملا النقالة فضلات ثم يفرغها في المصب. بالسخرية الأقدار كيف تعبت به وتعبت. لا يرى النقالة، لا

يمشي في طريقه إلى المقهى واجما مطأطن الرأس، يقطع الطريق وهو مستغرق في تفكير عميق مبهم، يتأمل أسماله البالية الملطخة بمواد البناء والدهن، يتفحص يديه وقد تورمتا وتشققتا من رفع الأثقال ويتساءل في قرارة نفسه «كيف يكون هذا حالي؟ كيف وصل بي الأمر إلى هذه الدرجة ؟»

يصل إلى المقهى فيجلس على ~~بالتأمل~~ مظهره مرور أحد مقاولي البناء عله يظهر بيوم عمل في إحدى الحضائر. يطول انتظاره ولا أحد يأتي. يهم بطلب قهوة ثم يتذكر جيوبه الفارغة فيمتصر الألم قلبه.

هل سيكون عليه أن يطلب دينارا من والده اليوم أيضا ؟ هل سيفقد منكسرا ذليلا أمامه للمرة الألف ليطلب دينارا مصروف يومه ؟ هل سيتحتم عليه مواجهة نظرات والده المملوءة حزنا وخيبة ؟

«لا. لا يمكنني تحمل المزيد. لا يمكنني العودة إلى البيت». بهذه الكلمات يهمس وعلى وقع هذه الكلمات يقرر أن يسعى هو وراء العمل لا أن ينتظره. ينهض من جلسته وينتج إلى حضائر البناء سائلا عمن يبحث عن عامل. ولكن هيهات،

يرى الطريق. لا يرى نفسه، فقط يرى ذاك الطفل الذي كانه. يراه صغيراً يافعا ويراه مضطرا للتنظيف الأسطبلات في صغره. يراه حاملا آنية ثقيلة مملوءة بفضلات الحيوانات على رأسه. يراه قرفا من رائحة الفضلات ويراه منهكا من الثقل. يراه يعد الخطوات إلى مصب الفضلات خطوة خطوة. يراه يحسب الخطوات ومع كل خطوة يهمس «سانجح في الارتقاء إلى المعهد، لن أنجح، سانجح، لن أنجح...».

يقطع الطريق ذهابا، إيابا. سانجح، لن أنجح، والخطوة الأخيرة تقرر مصيره. يراه سعيدا حين تنتهي الخطوات بسانجح، تيسا مهموما حين تنتهي بلن أنجح. المصير لا تقرر خطوات تقطع وكلمات تتكرر، المصير يقرره الجهد والعمل. وهو اجتهد وعمل بجهد حتى ينجح وحتى ينتقل إلى المعهد. اجتهد واجتهد حتى يقطع نهائيا وإلى الأبد مع رفع الفضلات الكريمة وحملها إلى المصب. اجتهد وكدح حتى يكون له مستقبل أفضل، قرر أن يخط مصيره وأن يكون له الكلمة الفصل، فاجتهد وثابر وعمل بجهد. شقي، سهر وتعب فقط لأجل أن ينعم بمستقبل أفضل وبحياة مرفهة. كل خطوة قطعها في صباه وهواه الفضلات فوق رأسه كانت تحفره أكثر وأكثر على الاجتهاد في تحصيل وطلب العلم. مع كل خطوة كان يقطعها وإناء الفضلات فوق رأسه كان يتخذ قرارا، يقطع عهدا ويرسم طريقا واضح المعالم نحو مستقبل مشرق.

توقع أشياء كثيرة ولكن ماهو عليه اليوم لم يكن أبدا متوقعا. حسب حسابات كثيرة لأوضاع مختلفة ولكن هذا الوضع لم يكن واردا حتى في أبشع كوابيسه. ظن أنه قطع نهائيا وإلى الأبد مع حمل إناء الفضلات فوق رأسه وإذا به يعود إلى

نفس النقطة وكان السنين لم تمر ولم تمض، وكان الفضلات الفته وتآبى تركه. الآن بات يقطع الخطوات حزينا يائسا وهو يجتر المرارة ويجتر الحمية. لا كلمات عن النجاح يرددها. فقط إحساس ذريع بالفشل وبالخيبة. لا أمل في نجاح آخر يقويه ويشد عزمه ويمنحه القدرة على الاستمرار والمواصلة. لا أوراق أخرى رابحة يلعبها. لم يمتلك والده ضيعة يطعم في إدارتها حين يكبر ولم يمتلك عقارات أو أراضي يطعم في بيعها حتى تعيله متى اشتد عوده ولم تكن لوالده علاقات أو صلات نافذة حتى يستند عليها وقت الحاجة. أدرك منذ صغر سنه ألا أوراق رابحة بحوزته، ووعى بأن عليه أن يصنع فرصته وأن يفتك. ورقته بنفسه. لم يكن لديه من ورقة رابحة سوى ورقة النجاح والفوق في الدراسة فعمل بجهد واجتهد حتى تفوق وحتى تخرج.

أتراه قد أخطأ الحساب؟ أتراه قد سلك الطريق الخاطئ؟ أتراه لم يحسن اختيار الورقة الرابحة؟ أجل لا شك لديه في هذا. لا شك مطلقا. ورقته الرابحة افتركت منه معظم سنين العمر لتعيده بعدها إلى نفس النقطة. ورقته الرابحة افتركت منه ما يناهز العشرين سنة من عمره لتعيده حمالا للفضلات في الأسطبل.

كيف يكون هذا؟ كيف؟ لا يعقل هذا، لا يعقل. تملو الأصوات الرافضة في أعماقه وتعلو. تملو الصرخات في أعماقه وتعلو حتى يكاد يفقد العقل ويكاد يجن. يقذف بأدوات التنظيف وبفالة الفضلات أرضا ويفر هاربا، صارخا «لا يعقل هذا لا يعقل». يجري هاربا ويجري. يهرب من الماضي ويهرب من الحاضر. يهرب من الذكري ويهرب من الواقع. قالى أين المفر وإلى أين المهرب؟ إلى أين الجري؟ في أي اتجاه وإلى أي منفذ؟

ومضى قدما في تحقيق هدفه لا يشيه عن عزمه طيش شباب ولا رغبة في اللهو والمرح. تعب وشقي، كد وعمل، سهر وسهر. والآن ماذا حصده؟ لا شيء، لا شيء مطلقا غير الحسرة على الزعود والعهود التي لم يقدر على الإيفاء بها. لا شيء مطلقا غير الخيبة وغير الصدمة. توفيت والدته قبل أن تعرف معنى الراحة ومعنى الفرح. توفيت قبل أن يتخرج وقبل أن يسلمها أول مرتب. لم يمهله الموت حتى ترى أمانيتها وابتهاالنها تتحقق. لم تمن عليها الحياة بالمزيد من الوقت. فقط لفظتها متعبة مرهقة راجية أملة. ماذا لو شاهده الآن وهو في هذا الوضع وعلى هذه الحالة؟

فجأة يهمس صوت في أعماقه «ماذا لو كانت تراني فعلا؟ يعتقد البعض بأن الأموات ترى زواها فماذا لو كانت تنظر الآن إلى أسماي البالية الملطخة وإلى شجرة الميمم؟ ماذا لو كانت تفهم ملامح وجهي وقد اجتشت منها كل علامات الثقة والهيئة؟ ماذا لو كانت تلمح على قسماات وجهي الألم والخبية؟». يجرع للفكرة جزعا شديدا فيخرج من المقبرة جريا. يجري هاربا ويجري حتى تنقطع أنفاسه فيجلس تحت ظل أقرب شجرة باكيا متتجبا ويقول «اعزيني أمي. اعزني حالي واعزني مظهري. سامحي تبهي وضياعي. سامحني فقد تحطم حلمك وحلمي. سامحني فأنا لم أرغب أبدا أن أبلغ هذا المبلغ يوما. سامحني ولكنني أقسم لك بأنني لم أقصر يوما. حتى بعد وفاتك لم أقصر. لم أنقطع عن الدراسة يوما. لم أخالط الأشتياها يوما. لم أنشغل عن الدرس باللهو واللعب. لم أكف عن الاجتهاد والسعي للتحفة نقت كل نصائحك حتى بعد موتك. ظلت أمنياتك ودعواتك ترون في أذني دوما. رافقتي

تظلم أمامه كل السبل وتقفر. توحد أمامه كل الدروب وتوحد حتى يستحيل كتلة من الألم ومن الحسرة. كتلة من التيه ومن الضياح. يجري مبتعدا عن المزرعة ويجري. شبح الفضلات يطارده ويتمقه. ذكرى الأحلام تؤلمه وتخره. فإلى أين المفر وإلى أين المهرب؟

يظل متسكعا في الشوارع يتنقل حيثما تحمله قدماه غير عابئ بأشعة الشمس الحارقة التي تلمح وجهه ولا بنظرات المارة وهم يرمقونه كما يرمق المتسول. يظل هائما على وجهه. يمشي ويمشي من دون هدف أو مقصد.

تحمله قدما من حيث لا يدري إلى المقبرة ويجد نفسه جالسا أمام قبر أمه. يتأمل القبر وكأنه يراها حية لم تمت. يراها عائدة من العمل في تنظيف البيوت منهكة متعبة والبسة على شفتيها يسمعها تقول له كل يوم أنت الأمل وأنت الملاذ فلا تخيبتا. يسمعها تدعو الإله في طهارتها وتبتهل؛ يسمعها تقول له بعد كل صلاة لأجل نجاتك أدع وأبتهل. يراها كادحة عاملة شاقية لأجله. يراها كشمعة تنطفئ لأجل أن تثير دربه ويحس الرجاء والأمل في نبرات صوتها. أدرك منذ حداثة سنه أن أمه قد أعياها العمل في البيوت وأتعبها وأدرك أنها لا تتنظر غير اليوم الذي ينجح فيه ويتخرج حتى يحمل عنها الحب. أدرك كل هذا فوعدها بالاجتهاد في طلب العلم وجعل تحقيق دعواتها هدفا يثابر ويسعى لأجله. وعدها بأن يريها يوما من العمل ومن المشقة. وعدها بأن يسلمها أول مرتب يتقاضاه وكل مرتب. وعدها بأن يصنع لها ولعائلته مستقبلا أفضل يعرفون فيه طعم الراحة بعد التعب وطعم الهناء بعد الشقاء. عاهداه وعاهد نفسه على أن يعوضها كل الحرمان وكل التعب.

عاهداه وعاهد نفسه على صنع غد أفضل

حلق العمل وفهمه واستوعب دواليبه. عرف كل المزدوين وطرق التعامل معهم فجمع المال لسنوات طويلة وبعدما فتح دكانا صغيرا خاصا به، يبيع ويشترى قطع الخردة. وتدرجيا تحول الدكان الصغير إلى مستودع كبير تحول بعدها المستودع الكبير إلى مستودعات كثيرة تدرّ عليه أرباحا طائلة تعد بعشرات الملايين. زميله ينقطع عن الدراسة فيرحب عشرات الملايين، يرتدي أوفر الملبس، يركب أفخم السيارات، يسكن أرقى البيوت ويعيش أرفه عيشة. وهو يتمسك بدراسته، يثار فيها حتى يتفوق ويتخرج حاملا لشهادة عليا فيرتدي أسعالا بالية، يسكن أفقر البيوت، يعمل هنا وهناك أجيرا بقوت يومه ولا يملك فلسا واحدا في جيبه. فياللمفارقة العجيبة الغريبة.

يتساءل في أعماقه «ما نفع شهادتي العليا إن لم تضمن لي أبسط مقومات العيش الكريم؟ ما نفع شهادتي العليا إن لم تبين لي حاضرا ومستقبلا كريما؟ ما نفعها؟ ما نفعها؟»

يستيقظ من شروده وذهوله على وقع صوت زميله وهو يحدثه عن آخر سفره قام بها إلى الصين، فيبسم له ابتسامة شاحبة ويقول بصوت هامس «أجل رحلة إلى الصين. أقلت إلى الصين؟ أه أجل الصين. هذا جيد جدا». يهم بتوديع زميله والانصراف وإذ به يستوقفه قائلا «ما رأيك في العمل معي؟ هيا امتطي السيارة سنذهب إلى المستودع الرئيسي».

يحس الصدق في نبرات صوته ويقرأ في عينيه رغبة صادقة في مساعدته. فيفكر ويفكر. أيقبل أم يرفض؟ يقيم المعادلات والموازنات. يحسب الربح ويحسب الخسارة، فيدرك بألا شيء يخسره فلم لا يعرب حظله ما دامت إمكانيات الربح قائمة؟

رجاؤك طيلة سنوات الدراسة ولم أرض بغير النجاح والتفوق. حققت حلمك وحلمي. بلغت أمنيته وأمنيته ولكنه زمن جائر ظالم تحطم فيه كل الأحلام وتضيع فيه كل الأمان. زمن عجب متناقض تنقلب فيه كل المفاهيم والموازن. قدر ساحق لا يهمه حاضر أو ماض لا تهمة وعود أو آمال لا يهمه رجاء أو مراد لا تهمة روح أو ذات. ومن وسط الفراغ والتخبط تخرج بعض الكلمات لأغنية قديمة «قدر أحرق الخطي سحقت هامتي خطأ...». يهمس بالكلمات فإذا بكل كلمة تدوس موضعا للآلم وتفجر آفة. ينهض من جلسته مرددا الكلمات، صوته يعلو أكثر وأكثر في كل مرة حتى يصير كالصرخ «قدر أحرق الخطي سحقت هامتي خطأ...». يصرخ بالكلمات ويصرخ ولا أحد يفهم الصرخة، كل من يسمعه يخاله يغني في نشاز فيعرض عنه وهو سائر في الطريق يندن صارخا نفس الكلمات. الصرخات لا يعي حقيقتها أحد، لا يدرك عمقها ولا يدرك فحواها أحد. الصرخات تضيع في الفضاء الرحب لا تخلف أثرا ولا تترك صدى. الصرخات تنوء مع كل الصرخات وتتماهى فيها. يظل سائرا هائما على هذه الحالة وكأنه في عالم غير العالم. يستيقظ فجأة من حالة الهذيان التي تملكته على صوت أحدهم يناديه باسمه، يلتفت إلى مصدر الصوت فإذا به زميل آخر من زملاء الدراسة. يبهره مظهره الأنيق وثيابه المتناسقة وتبهره أكثر السيارة الفاخرة التي يمتطيها. يالسخرة الأقدار ويا لقسوتها. هذا الزميل كان يعاف دروس المعلم منذ صغره. هذا الزميل لم تستهوه الدراسة يوما ولم يجد في نفسه من رغبة في مواصلة فقرر الانقطاع عنها وشرع في العمل منذ سنوات شبابه الأولى. انتقل من حرفة إلى أخرى حتى استقر به المطاف في دكان لبيع قطع خردة السيارات.

شيء لديه يقوله، كل الكلمات قيلت ولا شيء يضيفه. لماذا يلتفت ؟ سيضعف إن رأى الرجاء والانتظار في عينها وسيذوب قلبه ويتفتت حين يذكر حبهما مجددا. لماذا يلتفت فلا شيء لديه يقدمه إليها. لا شيء مطلقا. لا مالا ولا بيتا. ستعلمه للمرة الألف بأنها لا تريد مالا ولا تريد بيتا، بأنها فقط تريده. ستخبره للمرة الألف بأنها مستعدة للتعبد معه وللتضحية من أجله. ستخبره للمرة الألف بأن حبهما أقوى من كل العقبات ومن كل المستحيلات. أجل ستخبره بكل هذا وستضيف بأنها ستنتظره.

ولكن هو أكثر عقلانية وأقل شاعرية منها. هو يدرك تماما بالآستقبل لهما معا، بأنهاما سيتحطمان على صفحات الواقع إن هما ارتبطا. يدرك بأن تحديثات الوضع أقوى بكثير من رابطة حبهما، يدرك بأنهاما رهان خاسر مسبقا فلماذا المراهنة ؟ لماذا يقبل بمصيرها ؟ لماذا ؟ الحب لن يصمد ولن يقاوم **الحب** سينهار أمام الجوع والحاجة، الحب سيتهاوى أمام اليأس والضياع، الحب لن يبقى صامدا أمام عدم الاستقرار وانعدام الموارد، الحب سيفضل طريقه إلى قلب حبيبته يوم تدرك بأنه عاجز حقيقة عن إعالتها وإعالة أبنائها، الحب سيرتطم كأمواج البحر على صخر الواقع وستنثر ويختفي من دون أن يقدر على الصمود، حبهما مهما كان قويا ومهما كان عاتيا لابد أن يتحطم على صخر الواقع. فاذهي. ارحلي. امضي في سبيلك أينما العبيبة العزيرة على الروح والقلب. فقط امضي لاتناديني، لا تنتظري، لا تأملي مني شيئا فأنا الحطام. أنا الصفر. أنا الدم وأنا الفراغ. لا يلتفت إليها. لا يحدثها. لا يجيب نداءها. فقط يمضي شارد الذهن محطم الوجدان. فقط يمضي. يتركها هنالك لدمعها، لأملها المحطم،

ينتقل الإنسان إلى المستودع وبالشاعة المستودع وبالكلمة الموهول من العملة بداخله. يسأل زميله في غربة «أحتاج فعلا إلى عامل آخر؟ ألا يكفيك كل هؤلاء؟ يبدو بأن لكل واحد منهم مهمة يقوم بها ولا يبدو أنه ثمة شعور في أي موقع». يجيبه زميله ضاحكا «ها لا تعقد الأمور ستكون مسؤولا عن كل هؤلاء». يجيل نظره بين العملة فيلاحظ وجود مسؤول بينهم ويدرك بأن زميله لا يحتاج إلى عامل ويأن عرضه كان من باب الإحسان والشفقة فتأبى عليه نفسه أن يقبل. وكيف يقبل ؟ إنه لا يستجدي إحسانا أو شفقة إنه فقط يطلب أن يعمل بكرامة. يشكر زميله على عرضه ويعتذر منصرفا لا يوقفه نداء زميله ولا محاولات إقناعه. يتصرف كطير جريح مكسور الجناح يتخبط ويتخبط من دون أن يقدر على الطيران.

يمضي مجددا ويمضي هائما لا يدري أي الطرقات وأي المسالك يسلك. فقط يمضي ويمضي. فقط يهذي ويهذي. فقط تتداخل كل الأفكار، كل الوقائع وكل المعادلات في زائفة. يحاول ترتيبها، يحاول فهمها ولكن يستعصي عليه الترتيب ويستعصي عليه الفهم.

يمضي هائما، شارد الذهن متخبطا بين الماضي وبين الحاضر، بين الحلم وبين الواقع، بين المعقول وبين ما يتجاوز حدود العقل والإدراك.

فجأة يستوقفه صوت ثان، صوت حبيب عزيز على قلبه. لا يحتاج إلى الالتفات فهو يعرف جيدا صاحبة الصوت، يعرفها جيدا. يستحي من الالتفات فكيف يلتفت وهو على تلك الحال الرثة ؟ كيف يلتفت لراه ويراهما ؟ كيف يقدر على تحمل نظرات الحزن والمرارة في عينها ؟ كيف ؟ كيف ؟ ثم لماذا يلتفت أصلا ؟ لماذا ؟ لا

لرجائها الخائب ويمضي. يمضي في طريقه إلى العدم. يمضي مسلوب الروح والوجدان. يمضي فاقدًا للعقل والكيان. يمضي بلا روح، بلا ذات، بلا هدف، بلا حاضر، بلا مستقبل. فقط يمضي متقلًا، مشخًا بالجراح، مشحونًا باليأس ومشحودًا بالفراغ.

يمشي مجددا ويمشي شاردة وثائها تماما. يمشي ويمشي من دون أن يدري أين يمشي.

يستيقظ من ذوله مجددا على أصوات صارخة شائعة مطالبة مستتكرة وإذا به أمام مقر المعتمدية! الحشد مهول وكأن كل البلدة قد اجتمعت هناك. كل يمسك أوراقا ويحكي قصة، كل يصرخ وضعا ويطلب حقا، كل يصارع واقعا مريرا ويتخبط، كل وينتفد، كل يصارع واقعا مريرا ويتخبط، كل ساقط في هوة سحيقة وكل يطلب حبلًا يمسد إليه ليخرجه، كل يمضي في درب مظلم وكل يطلب سراجًا ينير دربه، كل يمضي في طريقه مسلول وكل يطلب مخرجًا ويطلب مغذاً!

أيقف معهم ليصرخ ويطلب؟ أيقف معهم الحشد نفرا وليزيد الصرخات صرخة؟ أيقف معهم ليزيد المطالب مطلبًا وليزيد الوضع تأزما؟ يفكر ويفكر، يقلب الأمر على جميع وجوهه ويقلب، يفرس كل الوجوه والملاحم ويتفرس، الكل يقطر حزنا ويقطر ألما، الكل يبكي ويتوجع. أيزيدهم حزنا ويزيدهم وجعا؟

لا هذا يكفي. إلى هنا ويكفي. امتلا كأس الصبر وفاض، سال الدمع حتى صار سواقي، احتترت الروح حتى صارت رمادا، تاهت الذات حتى ضاعت تماما. لا، هذا يكفي. هذا يكفي.

يجري مسرعا إلى أقرب صيدلية، يختطف منها قوارير كحول، يحمل القوارير ويجري

نحو الحشد، يشق وسطهم طريقا والكل غافل يطلب بحقه. يفتح كل قوارير الكحول ويسكبها على نفسه وعلى الخلق من حوله كيفما اتفق. الناس لاهون عنه بالصراخ وبالمطالبة، الناس لا يشمون رائحة الكحول ولا يدركون حقيقة ما يجري إلا بعد فوات الأوان وبعد إضرامه للنار في نفسه وفيهم. الناس تصرخ وتصرخ من شدة الألم، البعض يفر سالما والبعض يحترق. الصرخات تعلو وتعلو ولا أحد يخرج من المعتمدية ولا أحد يستطلع الأمر فالضجة واحدة والصرخات قائمة من قبل أن يشتعل الخلق. السادة المسؤولين لا يخادرون مقاعدهم ولا يخرجون من مكاتبهم حتى تبلغ أنوفهم رائحة الشواء. السادة المسؤولين يقفون مصدومين مذهولين عاجزين عن السيطرة على الوضع وعن اتخاذ القرار. المباد تصرخ وتصرخ، الصرخات تشق عتائن السماء، تصدع الأذان، تدمي قلوب المتفرجين ونفسي عيونهم. أحد المارة يلتقط هاتفه ويصور المحرقة. البعض يبحث عن أغنية يطن بها نار الحرقى. وهو، هو وسط الحشد يشتعل من رأسه إلى أخمص قدميه، يحترق يصرخ صراخا يذيب القلب ويفتد الحجر. هو لا يصرخ النار المحرقة فحسب هو يصرخ ضياعه ويصرخ خيبته، يصرخ فراغه ويصرخ علمه، يصرخ ماضيه وحاضره ومستقبله، يصرخ قصته ويصرخ كل القصص، يصرخ ألم الروح وألم الجسد، يصرخ ألم النار وألم الواقع الشاق المضي.

اليوم فقط، اليوم فقط تسمع صرخته. اليوم فقط يسمع دوي انفجار هائل لروحه وفكره.

اليوم فقط تبث صور المحرقة في كل وسائل الإعلام وفي كل وسائل الاتصال الحديثة. اليوم

يفكر مطلقا. لم يتساءل إن كان سيكتب شهيدا أو متحررا. لم يتساءل إن كان سيكتب محررا للأرواح أو سالبا لها. لم يتساءل إن كان سيكتب بطلا أو مجرما. لم يتساءل عما بعد الحياة وعن شكل الموت وشكل الآخرة. لم يتساءل إن كانت محرقته متغير وجه العالم إلى الأبد أم ستبقى في خموله وفي سكونه. لم يتساءل عن أي شيء قط. فقط قرر في لحظة ضعف وجنون، في لحظة تبه وضياح، في لحظة فراغ وعدم أن يضع حدا لكل الإحساسات المريرة القظيعة، أن يقول يكفي، وأن ينسحب.

فقط يسمع كل العالم صرخته وصرخات كل من معه. اليوم فقط يعي كل العالم ملحمته وملحمتهم. اليوم فقط يتغفن العالم لمأساته ولكل المآسي.

ولكن بعد ماذا؟ احترقت الأجساد ومن قبلها احترقت الأرواح. بعد ماذا؟ تبعثرت الأجساد ومن قبلها تبعثرت الذوات. بعد ماذا؟ وارى الأجساد التراب ومن قبلها وئدت كل الأحلام وكل الآمال. بعد ماذا؟ خسر الدنيا وخسر الآخرة. قتله الواقع وقتله الفراغ فقتل نفسه وقتل أرواحا كثيرة معه. سحب منه الحق في الحياة الكريمة، فانسحب وسحب معه كثيرا من المعذبين. قتل فيه وفيهم الألم. قتل الصرخات وقتل العدم. لم



بعد ساعة.. (أو) على لسان الشجرة

شمس الدين العوني / شاعر، تونس

نيزو جوديس

بقفة راهب

ونظرة طفل

يقنني جوديس أثر الكلمات

التخية

وهي تفصح له عن الألوان

والعناصر

والأمل..

وقط المنزل القديم

والشجر والبحر.

شاعر يرى البرهقال

بين أبيض وأصفر

يتلقى نور الشمس

بذاكرة نباتية..

وجوه...

وجوه بللها الحسرات

في صفته.

حيث السرور والتواد البارد.

وأبث التور يجلس في باحة

الألوان

هي الذكري

أو كأنها هي..

وجوه تلمطر خلود التواريخ

تخني

كموسيقى خلف الألوان..

هي غربة في المراهبا

ترزع الأسئلة في الأيقونات

هي أعمدة النشيد

في هذا البرد الكوني المريع..

إلى طارق الطيب..هناك..في فيينا..

أراك الآن تسكب في

شوارع فيينا شيتا

من غفوات القلب

ومن خطاك..

محروسا بأغاني البلو

في أرياف السودان ومصر..

هي تخليصناك

بعد فسحة بنينبورك سنة 1995

تبحث عن علو آخر

كطندل شرقي

يلقي بالحصى في البئر

يلهو بأصوات المياه..

أعرف جيداً أنك تكتب

لنفسك

وتتغني أثر الشراب

نلك كلماتك

على لسان الشجرة

والأشياء البسيطة..

بعد ساعة...

في منى القشاشين

الذي كتبت فيه نص معدن الحال إلى نجا المهداوي..

قبل عشرين عاماً..

جلست أنتظر فنجان التهوّة بماء الزهر مستمتعا بالإيقاع

الذي أحبه..

حيث يحرص عمر قدور على جودة أخرى ثلاث

المكان..

فقتز إلى رأسي ألوان الذكرى..

وسافرت..

بعد ساعة أو نحوها..

وأنا أغادر الأفواس والأعمدة

أدركت أن كل شيء قد تغير

تبخرت رائحة البن

صوت أمركلثوم

الرجال الذين كانوا يتناقشون

في هدوء ويطرحون جراح الأسئلة

في الفكر والثقافة والتراث

الشعراء..

الكتبوع المارون من حين لآخر وعمر

يرتلون الجنية في أنافة فارقة..

محفوظين بالعطور النادرة..

تغير كل شيء

نعم..

لقد تغير كل شيء

وعاد الضمت الموحش

والقوضى "الحلاقة"...

فيما كان...

فيما كان يقرأ قصائد



حيث أفضى الشعر إلى زنجبار
 وأمكنة أخرى عنّ للشاعر أن
 يقير لها أعراس اللغة...
 فيما كان قلنا يقرأ النصوص
 اثبتت من بين النقوش والسيراميك
 ألوان
 هي موسيقى الشرق الآخر
 "لأية شمس تشرق في يا ستيفان..."

بعينين من مسرات وكشف...
 طعت خرائط وأكرانا ترقد في راحة يده
 الهمنى وهو يشير إلى الأفاق...
 في تلك الليلة بدار الأصرم أين رقصت
 كلمات
 كما برقص الدراويش من الأخذ
 والدنويان...
 كانت اللغة مطرا آخر يبللنا
 بالصدافة



سماء الأرجوان

مفيدة البرغوثي / شاعرة، تونس

قطرات دمر
قانية الغضب
لاحقتها في المنام عثرت ريشاتها
بسواد ساحر

قطرة الدم
صاحت
أتركوا أطفالني وباحاني
أتركوا جلدي وعظمي
وصباحني الضعيرة

قطرة ندى
أثمرت
قاحت ، بلون
الأرجوان
واستعرت في خريف

سقطت قطرة دمر
من سيف جلاد
بناريخ وجغرافيا
جديدة

جذت لهم منظوماتها
القليلة
كبي تستريح

قطرة الدم
احمرت خجلا
لاحمرار اللون
فيها
واستعارت ريشتين

وثامت

في بياض



أحلام عذاري

في مساءات سجيئة

هل لتطرات الندى

أنجار صغيرة

وأهداب طويلة

وامتدت ؟

وهل لدمي الثاني

شهيد؟

في حلم فتاة غريبة

لون الحناء وحده

المشروع

ودمي المضرج بالياسمين

قطرة الدم أضاءت

وهللتها الأولى نامت في غمد سياف

بلا معالم

واستأغت لعبة الألوان

والإفخاخ

والأحزمة

فلذا الأزهار تتسف

والندى

يسقط عن أوراقه

وشظايا الوردة المنجوعة

تشجو

في مزاريب حزينة

لملت أحزانها

القطرة

وتنفست

دعة طفل ولبد

ذات لون وردي

واستعارت بتلتيين

شر صارت طلفتين

في سماء الأرجوان



ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhril.com>